PROPERTY OF
PRINCETON
THEOLOGICAL
SEMINARY

Division BS2569
Section K27
No.

COMMENTAR

ÜBER

DIE EVANGELIEN

DES

MARKUS UND LUKAS

VON

CARL FRIEDRICH KEIL
DR. UND PROF. DER THEOL.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1879.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Evangelium des Markus.

EINLEITUNG.

§. 1. Lebensumstände des Evangelisten Markus.

Das Evangelium, welches die zweite Stelle im Kanon des N. Testaments einnimt, wird nicht nur in der Ueberschrift (*κατὰ Μάρκον*) sondern auch durch das einstimmige Zeugnis der Kchvv. dem Markus als Verfasser zugeschrieben. Dieser Markus ist derselbe, welcher in der Apostelgeschichte unter dem Namen Johannes vorkomt mit dem Zunamen Markus, der als römischer Name nach damaliger Sitte angenommen bald der gewöhnlichere Name wurde. Aus Jerusalem gebürtig und jüdischer Abstammung (Kol. 4, 10 f.) war er der Sohn einer in Jerusalem wohnenden angesehenen Christin Namens Maria, in deren Hause die Jünger Christi sich zu versammeln pflegten und Petrus als Freund verkehrte (Act. 12, 12. 25 u. 13, 5. 13), und ein Vetter (*ἀνεψιός* Geschwisterkind) des Barnabas (Kol. 4, 10). Aus 1 Petr. 5, 13 (*Μάρκος ὁ υἱός μου*) schließt man, daß er von Petrus bekehrt worden. Durch Barnabas kam er mit Paulus in Verbindung und begleitete Barnabas und Paulus auf ihrer ersten Missionsreise als Diener, trennte sich aber zu Perge in Pamphylien von ihnen und kehrte nach Jerusalem zurück (Act. 13, 5. 13), wie es scheint aus Mangel an Energie und Ausdauer im Werke des Herrn (Act. 15, 38). Als ihn hernach Barnabas bei der zweiten Missionsreise wieder mitnehmen wolte, wies Paulus diesen Vorschlag so entschieden zurück, daß beide sich trennten, und Barnabas mit Markus nach Cypern schiffte, Paulus aber mit Silas durch Syrien und Cilicien weiter nach Kleinasien zog (Act. 15, 36—41). Später finden wir ihn jedoch wieder in der Gesellschaft des Apostels. In den aus seiner ersten Gefangenschaft zu Rom geschriebenen Briefen nent Paulus unter seinen Mitarbeitern, die ihm ein Trost geworden, auch den Markus mit der Bemerkung, daß derselbe eine Reise nach Kleinasien beabsichtige (Kol. 4, 10 f. Philem. 24), und in der zweiten römischen Gefangenschaft bittet er Timotheus, den Markus mitzubringen, da er ihm nützlich zum Dienste sei (2 Tim. 4, 11). — Ueber sein weiteres Leben und Wirken ist aus dem N. Test. nichts bekant außer der

Notiz 1 Petr. 5, 13, nach welcher er bei Petrus in Babylon war, als dieser seinen Brief an die Gemeinden Kleinasiens schrieb. Wann er sich, zeitweilig oder dauernd, an Petrus angeschlossen, darüber fehlen nähere Nachrichten; aber sein besonderes Verhältnis zu diesem Apostel ist durch die einstimmige Ueberlieferung der ältesten Kirche, welche Markus als ἑρμηνευτής des Petrus bezeugt, außer Zweifel gesezt (*Papias* bei *Euseb. III, 39. Iren. adv. haer. III, 1* u. *10. Tertull. c. Marc. IV, 5. Euseb., Hieron.* u. A.). Den Begriff des ἑρμηνευτὴς Πέτρου, *interpres Petri* darf man freilich nicht so fassen, daß Petrus als des Griechischen nicht mächtig genug den Markus als Dolmetscher seiner aramäischen Vorträge (*Kuinoel*) oder gar als lateinischen Dolmetscher (*Bleek*) gebraucht habe, sondern nur in dem Sinne eines Sekretärs, welcher die mündlichen Vorträge des Apostels aufzeichnete und so der schriftliche Interpret desselben für Andere wurde. In diesem Sinne hat warscheinlich schon der Presbyter Johannes bei *Papias* das Wort gebraucht, wenn er von Markus berichtet, daß er Hermeneut des Petrus *geworden,* die mündlichen Lehrvorträge des Apostels nach der Erinnerung aufgezeichnet habe. Deutlich aber hat *Hieronymus* das Wort in diesem Sinne gefaßt, *ad Hedib. 11: Habebat ergo* (*Paulus*) *Titum interpretem* (bei Abfaßung des zweiten Briefs an die Korinther), *sicut et beatus Petrus Marcum, cujus evangelium Petro narrante et illo scribente compositum est.*

Alt ist auch die Ueberlieferung, daß Markus mit Petrus in Rom gewesen sei, da *Clem. Al. Hypotyp.* bei *Euseb. h. e. VI, 14* sie als παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων bezeichnet, und schwerlich nur aus 1 Petr. 5, 13, wo man Babylon als Bezeichnung von Rom faßte, geflossen, obwol schon *Euseb. h. e. II, 15* diese Deutung erwähnt. Von Rom soll Markus nach dem Tode des Petrus nach Aegypten gegangen sein, dort die Kirche zu Alexandria gegründet haben und als Bischof gestorben sein (*Euseb. h. e. II, 16. Epiph. haer. 51, 6. Hieron. cat. vir. ill. 8*), und zwar nach späterer Ueberlieferung den Märtyrertod (*Niceph. II, 43. Martyrol. rom.* vom 25. April). S. die Zusammenstellung der patristischen Aussagen hierüber in *Credner's* Einleit. in d. N. Test. I §. 48.

§. 2. Inhalt und Plan, Charakter und Bestimmung des Markus-Evangeliums.

Inhalt. Markus schildert nur das öffentliche Wirken Jesu Christi von seinem Auftreten in Galiläa mit der Verkündigung des Evangeliums an bis zu seinem Todesleiden in Jerusalem und seiner Auferstehung und Himmelfahrt (c. 1, 14—16, 20 Ende). Dazu bildet der kurze Bericht von dem Auftreten Johannes des Täufers (1, 2—8) und der Taufe und Versuchung Jesu (v. 9—13) die Einleitung und 1, 1 die Ueberschrift des ganzen Buches. — Das messianische Wirken Jesu ist wie im Matthäus-Evangelium in zwei Hälften geordnet: 1. das Wirken in *Galiläa,*

bestehend im Lehren, in Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen und anderen Erweisen übernatürlicher Geisteskraft (1, 14—9, 50); 2. die Fortsetzung dieses Wirkens in *Judäa und Jerusalem* mit Wort- und Thatbeweisen seiner Messianität und seine Vollendung durch Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt (c. 10—16).

In der *ersten* Hälfte schildert er, wie Jesus mit der Verkündigung des Evangeliums in Galiläa auftretend (1, 14. 15) die Brüderpare Simon und Andreas, Jakobus und Johannes zu seiner Nachfolge beruft (v. 16—20) und in der Synagoge zu Capernaum am Sabbate durch die Macht seines Lehrens (v. 21. 22) und noch mehr durch die Austreibung eines Dämons Staunen erregt (v. 23—28), hierauf die Schwiegermutter des Petrus gesund macht und allerlei Kranke, die zu ihm gebracht wurden, heilt (v. 29—34), dann aber sich dem Andrange des Volks durch Entfernung an einen öden Ort entzieht und den ihn dort aufsuchenden Jüngern erklärt, daß er das Evangelium auch in den umliegenden Ortschaften verkündigen müsse, und diesen Entschluß ausführend in den Synagogen von ganz Galiläa predigt und Dämonen austreibt (v. 35—39), ferner einen Aussätzigen heilt, der seine wunderbare Heilung troz des Verbotes Jesu verbreitet und dadurch den Zudrang des Volks zu Jesu vermehrt (v. 40—45). An diese Schilderung des gewaltigen Eindrucks, welchen Jesu Heilandsthätigkeit auf das Volk machte, ist in c. 2, 1—3, 6 eine Gruppe von Begebenheiten angereiht, welche die Opposition der Schriftgelehrten und Pharisäer hervorriefen, nämlich die Heilung eines Gichtbrüchigen (2, 1—12), das Essen Jesu mit Zöllnern und Sündern bei dem Gastmahle des Zöllners Levi (v. 13—17), die Entbindung seiner Jünger von der jüdischen Fastensitte (v. 18—22), das Aehrenpflücken der Jünger zum Essen am Sabbat (v. 23—28) und die Heilung einer gelähmten Hand am Sabbate (3, 1—6), worüber die Pharisäer so aufgebracht wurden, daß sie schon mit den Herodianern über den Plan, ihn zu verderben, beriethen. — Infolge des immer größer werdenden Zudrangs der Volksmenge aus allen Gegenden des Landes (3, 7—12) wählte Jesus aus seinen Jüngern zwölf zu Aposteln, um sie zu Gehilfen seiner Wirksamkeit zu bilden (3, 13—19), da weder seine Angehörigen sein Wirken zu würdigen verstanden (v. 20. 21), noch die Schriftgelehrten, welche im Gegenteil seine Macht über die Dämonen für eine Wirkung des Obersten der Dämonen ausgaben (v. 22—30), und die Befähigung für den apostolischen Beruf nicht an die leiblichen Verwandten Jesu geknüpft war (v. 31—35). Mit der Apostelwahl bahnt er die Scheidung an zwischen dem engeren Kreise seiner Jünger und der Masse des Volkes, welches nur Abhilfe leiblicher Not bei ihm suchte. Den ihm nachziehenden Volksscharen trägt er die Lehre vom Reiche Gottes in Parabeln vor und erschließt das Verständnis der Parabeln nur den Jüngern, die ihn darum baten (4, 1—34). Ihnen offenbart er auch das Geheimnis seiner göttlichen Natur und Person, indem er sich auf einer Fahrt über das galiläische Meer als den Herrn zeigt, dem Wind und Meereswogen gehorchen (4, 35—41), im Lande von Gadara seine Gewalt über die dämonischen

Mächte kundtut (5, 1—20), und durch Heilung des blutflüssigen Weibes und die Auferweckung der gestorbenen Tochter des Jairus sich als den Helfer in jeglicher Not und als Erretter vom Tode erweist für alle, die im Glauben seine Hilfe suchen (5, 21—43), während er in seiner Vaterstadt Nazaret, deren Bürger sich an der Niedrigkeit seiner irdischen Herkunft stoßen, um ihres Unglaubens willen keine Wunder thut (6, 1—5). In den Flecken lehrend umherziehend begann er seine Jünger auszusenden, daß sie Sinnesänderung predigten und Dämonische und Kranke heilten (v. 6—13). — Unterdessen kam das Gerücht von Jesu wunderbarem Wirken dem Fürsten Herodes zu Ohren, welcher auf Betrieb seines Weibes den Täufer Johannes hatte einkerkern und dann köpfen lassen, und über diesen Frevel im Gewissen beunruhigt meinte, daß in Jesu der von ihm getödtete Johannes von den Todten auferwekt sei (6, 14—29). Als nun die Jünger zu Jesu zurükkehrten, und berichteten, was sie ausgerichtet hatten, fuhr er mit ihnen allein zu Schiff über das galiläische Meer, um ihnen an einem einsamen Orte Erholung von dem Volksgedränge zu verschaffen (6, 30—32). Da er aber bei der Landung eine große Menge Volks vorfand, welche ihm zu Lande um den See gefolgt war, begann er aus Mitleid mit derselben sie zu lehren und am Abende sie wunderbar zu speisen (6, 33—44). Von diesen Begebenheiten, nämlich von c. 6, 14 an schildert Mark. bis c. 9 das weitere messianische Wirken Jesu auf seinen Wanderungen, namentlich in Obergaliläa und im Nordosten des galiläischen Meeres, samt den dort geschehenen Wundern und sowol den Streitreden mit den Pharisäern und Schriftgelehrten als auch den Belehrungen und Zurechtweisungen der Jünger, der Reihe nach mit Matth. c. 14—18 so übereinstimmend, daß nur die Heilungen des Taubstummen und des Blinden (7, 32—37 u. 8, 22—26) hinzugefügt, dagegen die Geschichte von der Tempelsteuer (Mtth. 17, 24—27) und in der Belehrung über das Verhalten gegen die *μικροί* und den sündigenden Bruder (c. 9) die Gleichnisse von dem verlorenen Schafe und dem Schalksknechte (Mtth. 18, 12—14 u. 23—38) weggelassen sind.

Mit c. 10 begint die *zweite* Hälfte des Evangeliums, die Schilderung des Aufbruchs Jesu mit den Jüngern von Galiläa nach Judäa, der Gespräche und Ereignisse auf dem Wege dorthin, des messianischen Einzugs in Jerusalem und des Auftretens und Wirkens daselbst, sowie der Vollendung des Erlösungswerkes durch Leiden, Tod und Auferstehung. In dieser zweiten Hälfte stimt die Darstellung des Markus in Bezug auf Auswahl und Anordnung der Facta, Gespräche und Reden gleichfalls mit dem Evangelium des Matth. überein. Nur sind die Parabeln von den Arbeitern im Weinberge (Mtth. 20, 1—16), von der königlichen Hochzeit (22, 1—14) und vom jüngsten Gerichte (c. 25), und die Berichte von dem Ende des Verräthers und der Wache am Grabe Jesu (Mtth. 27, 3—10. 62—66 u. 28, 11—15) weggelassen, und die Reden und Gespräche Jesu hie und da bedeutend verkürzt, sonst aber öfter durch eigentümliche Züge und Nebenumstände vervollständigt, woraus deutlich zu ersehen, daß Mark. den historischen Stoff seiner Schilderungen nicht aus dem Evangelium des Matth. genommen hat.

Hiernach lassen sich in der Schilderung der galiläischen Wirksamkeit drei Stadien unterscheiden: 1. Das erste Auftreten Jesu in Capernaum und der Umgegend mit Kundgebung übernatürlicher Macht im Lehren und in Krankenheilungen, welches Verwunderung und Staunen erregt und einerseits das Herzuströmen des hilfsbedürftigen Volkes aus der ganzen Umgegend veranlaßt, andrerseits auch schon bald die Opposition der geistlichen Oberen hervorruft (1, 14—3, 6); 2. die durch den Zudrang der Volksscharen und durch das feindliche Auftreten der Pharisäer gegen sein Wirken motivirte Wahl von zwölf Jüngern zu Aposteln, ihre Ausbildung für den apostolischen Beruf durch Belehrung über die Geheimnisse des Reiches Gottes und durch Bezeugung seiner gottmenschlichen Natur (3, 7—6, 6) und ihre erste Aussendung (6, 7—13); 3. Die weitere Ausbreitung seiner Heilandsthätigkeit über das nördliche Galiläa bis zu seiner Verklärung, wodurch die Jünger im Glauben an ihn so gestärkt wurden, daß sie ihn als den Messias zu bekennen vermochten und er sie durch Verkündigung seines bevorstehenden Todesleidens und seiner Auferweckung aus dem Grabe auf den Ausgang seines irdischen Lebens vorbereiten konte (6, 14—9, 50). Ebenso lassen sich in der Beschreibung des Wirkens Christi in Judäa und Jerusalem drei Stadien unterscheiden: 1. die Belehrung der Jünger über die rechten Erfordernisse für den Eingang in das Reich Gottes und den Gebrauch der Güter dieses Reiches in den Gesprächen und Ereignissen auf dem Wege nach Jerusalem (c. 10); 2. der messianische Einzug in Jerusalem samt der messianischen Bezeugung Jesu daselbst (c. 11—13); 3. die Geschichte des Leidens und Sterbens und der Auferstehung Christi (c. 14—16). — Eine weitere Gliederung dieser deutlich hervortretenden Abschnitte in eine bestimte Zahl von Gruppen läßt sich nur mittelst künstlicher und willkürlicher Constructionen durchführen, wie die von *Klostermann* und *Grau* unternommenen Einteilungen des ganzen Evangeliums zeigen,[1] obgleich im ersten Abschnitte

1) *Klostermann*, das Markusevangelium S. 4 ff. teilt das Evangelium (außer der Einleitung 1, 1—13) in 2 Bücher 1, 14—6, 13 und 6, 14—16, 8; das erste Buch weiter in 3 Abschnitte, von 5 und 5 und 14 oder 15 Stücken; das zweite in 6 Abschnitte, und von diesen den dritten und sechsten in je zwei Hälften; *Grau*, Entwicklungsgesch. I S. 94 ff. teilt es in zwei Hälften: 1. das Galiläische Evangelium 1, 16—8, 26; 2. das Jerusalemische Evangelium 8, 27—16, 8, und jede dieser Hälften weiter in 7 Gruppen; die *erste* in 1, 16 - 45 das erste Auftreten Jesu, 2, 1 - 3, 6 Beginn der Feindschaft in Pharisäern und Schriftgelehrten gegen Jesum, 3, 7—35 Bild der Jüngerwahl, 4, 1—34 Lehren in Gleichnissen, 4, 35—6, 6 wie der Herr durch Wunderthaten seine Jünger zum rechten Glauben emporzuführen sucht, 6, 7—52 wie weit die Jünger im Stande waren, des Herrn Stelle zu vertreten, 7, 1—8, 26, mit welcher Mühe der Herr die Jünger zur ersten Stufe rechter Erkentnis führt; die *zweite* in die Gruppen 8, 27—9, 29 Vorbereitung der Jünger auf seinen Leidensweg (Bekentnis des Petrus und Verklärung Jesu), 9, 30—10, 31 die Folgen für die Jünger aus der Nachfolge Jesu; 10, 32—11, 11 lezte Vorbereitung der Jünger auf sein Leiden und erster Tag der heiligen Woche; 11, 12—19 zweiter Tag; 11, 20—13, 37 dritter Tag; 14, 6—15, 37 erster Paschatag, und 16, 1—8 siebente unvollendete Gruppe oder dritter Paschafesttag. Endlich *B. Weiss*, das Markusevangelium, gliedert das-

der galiläischen Wirksamkeit die c. 2, 1—3, 6 ohne Rücksicht auf die Zeitfolge an einander gereihten Begebenheiten als eine Gruppe zusammengefaßt sind, welche gegenüber der in 1, 14—45 geschilderten gewaltigen Begeisterung der Volksscharen für Jesum die erwachende und sich steigernde Opposition der geistlichen Oberen des Volks gegen sein Wirken in der Kraft eines neuen Geistes veranschaulicht.

Das Markus-Evangelium unterscheidet sich also von den beiden anderen synoptischen teils in Bezug auf die Auswahl und Gruppirung des evangelischen Geschichtsstoffes, teils in der Darstellung der einzelnen Begebenheiten. Erstlich hat Markus die Jugendgeschichte Jesu außer Acht gelassen und auch die Vorbereitung für die amtliche Wirksamkeit — Taufe und Versuchung — nur einleitungsweise kurz erwähnt und sich auf die Beschreibung des öffentlichen messianischen Wirkens beschränkt; sodann hat er von diesem Wirken mehr die Thaten und Wunderwerke Christi geschildert, als den Inhalt seiner Lehren dargelegt. Die Werke oder Thaten Jesu sind dieselben wie in den anderen synoptischen Evangelien, nur im Vergleiche mit Matth. durch zwei Heilungswunder (7, 32—37 u. 8, 22—26) und den Bericht über die Aussendung der 12 Apostel und deren Wirken (6, 7. 13 u. 30—32) vermehrt. Von den Lehren Jesu hat er nur drei Parabeln vom Reiche Gottes, darunter eine ihm eigentümliche (4, 26—29), und die Parabel von den Weingärtnern (12, 1—12) und die ausführliche Rede von der Wiederkunft des Herrn zur Vollendung seines Reiches c. 13 aufgenommen, hingegen die Gespräche Jesu mit seinen Jüngern und mit seinen Widersachern ziemlich vollständig mitgeteilt, mit Ausnahme der antipharisäischen Rede Mtth. 23, von welcher er nur die Grundgedanken erwähnt (12, 38—40). Die Gruppirung des geschichtlichen Stoffes ist nur im ersten Teile der galiläischen Thätigkeit Jesu (1, 14—6, 6) eine selbständige; von c. 6, 14 an bis zu Ende des Evangeliums coincidirt sie mit der Anordnung und Reihenfolge des Matth.-Evangeliums.

Plan. Aus dem Vorstehenden ergibt sich schon, daß Mark. im Vergleiche mit Matth. nicht eine allgemeine Darstellung des messianischen Wirkens Jesu zu liefern oder überhaupt ‚die Messianität Jesu geschichtlich nachzuweisen' (*Mey.*) beabsichtigt. Der Ueberschrift: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ 1, 1 zufolge will er den Anfang oder Ursprung des Evangeliums von Jesu Christo darstellen, d. h. geschichtlich nachweisen, wie das von Christo in die Welt ausgegangene Evangelium seinen Ursprung in der Person Jesu hat, nämlich in der wunderbaren Geistesmacht, welche Jesus nicht nur im Lehren und Bewältigen der Dämonen und in Heilungen von allerlei Krankheiten, selbst in Todtenerweckungen kundgethan, sondern auch im Lei-

---

selbe in die Vorgeschichte 1, 1—13 und 7 Teile (1, 14—45; 2, 1—3, 6; 3, 7—6, 13; 6, 14—8, 26; 8, 27—10, 45; 10, 46—13, 37; 14, 1—15, 47) und den Schluß des Evang. 16, 1—8. Diese drei Einteilungen stimmen nur in den ersten und lezten Abschnitten mit einander überein, in den mittleren differiren sie sehr stark, und selbst in Bezug auf die Grenze zwischen der ersten und zweiten Hälfte des Evangeliums.

den und Sterben und in der Auferstehung von den Todten bewährt und eben dadurch sich als Christ, als den Heiligen Gottes, als Gottes Sohn bezeugt hat. Demgemäß berichtet er hauptsächlich von den Wunderthaten Jesu; von den Reden und Lehrstücken aber gibt er nur soviel, als für die Erkentnis der Natur des von Jesu gegründeten Gottesreiches unbedingt notwendig ist; daher keine Bergrede und nur einige die Beschaffenheit und Entwicklung des Gottesreiches veranschaulichende Parabeln. Dieser Plan tritt in den ersten Teilen der galiläischen Wirksamkeit Jesu am deutlichsten hervor sowol in der eigentümlichen Gruppirung der einzelnen Begebenheiten als auch in dem wiederholten Hinweise auf die *διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν* 1, 27 vgl. mit v. 22, welche die Hörer in Staunen sezte, und in der Betonung der *δυνάμεις*, welche durch seine Hände geschahen 6, 2. 5 vgl. mit 5, 30. Er läßt sich aber auch in den folgenden Teilen des Evangeliums nicht verkennen, wo Mark. sich zwar im allgemeinen an die von Matth. gebahnte Auswahl und Anordnung des geschichtlichen Stoffes hält, aber im besonderen teils durch Weglassung teils durch Hinzufügung einzelner Begebenheiten, und noch mehr durch eigentümliche Bemerkungen über verschiedene Vorgänge zu zeigen sucht, wie Jesus die zu Aposteln erwählten Jünger zur Ueberzeugung und zum Glauben erzieht, daß er der Christ und Sohn Gottes, der Begründer und Vollender des Reiches Gottes sei, um sie zur Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt zu befähigen.[1]

Charakter. Obgleich Mark. an eigentümlichen Erzählungen nur eine Parabel (4, 26—29) und zwei Heilungsgeschichten (7, 32—37 u. 8, 22—24) bietet, so trägt doch die formelle Behandlung des geschichtlichen Stoffes ein originelles Gepräge, welches seinem evangelischen Berichte einen eigentümlichen Charakter verleiht. Außer den bereits erwähnten Eigentümlichkeiten der Beschränkung seines Berichts auf das öffentliche messianische Wirken Jesu und der vorzugsweisen Schilderung der Thaten Christi, ist für die Gesamtdarstellung charakteristisch die Art und Weise, wie die einzelnen Thatsachen und Ereignisse nicht chronologisch zusammengestelt, nicht einmal durch die Zeitfolge andeutende Partikeln, wie *τότε*, *μετὰ ταῦτα* u. dgl. mit einander verbunden, sondern als einzelne Bilder und Scenen lose an einander gereiht sind, die lediglich durch die Verwandtschaft oder den Contrast eine Anschauung von dem pragmatischen Fortschritte in der Entwicklung des Wirkens Christi geben. Außer den vereinzelten Zeitbestimmungen 4, 35 u. 8, 1 finden sich chronologische Angaben nur bei der Verklärung 9, 1 und in der Leidensgeschichte 11, 12. 14, 1 u. 12. Eingerahmt sind die einzelnen Bilder und Scenen durch Sätze allgemeinen Inhalts, hauptsächlich Bemerkungen über die Wanderungen Jesu im Lande hin und her, über den Andrang des Volkes und den Eindruck,

1) Wie stark im Markus-Evangelium die übermenschliche Macht Jesu als des Sohnes Gottes hervorgehoben ist, haben wir schon in der allgemeinen Charakteristik desselben im Comm. zu Matth. S. 4 gezeigt.

den seine Thaten und Lehren auf die Hörer machten, u. dgl., welche mehr zur Zeichnung der Situation und Verdeutlichung der einzelnen Vorgänge als zur Verknüpfung und chronologischen Verbindung dienen. Das Hauptstreben des Verfassers ist darauf gerichtet, die Begebenheiten bis in die kleinsten Züge auszumalen, vgl. 1, 35—37. 6, 33. 7, 31—37. 8, 22—26, und die Vorgänge durch genaue Beschreibung der äußeren Umstände zu veranschaulichen (vgl. z. B. 9, 20—27 mit Luc. 9, 42 u. 43), um die Personen und Handlungen den Lesern vor Augen zu stellen. So werden nicht nur die Gemütsbewegungen des Herrn, unter denen er etwas thut oder spricht, näher bezeichnet, vgl. σπλαγχνισθείς 1, 41; ἐσπλαγχνίσθη 6, 34; ἐμβριμησάμενος 1, 43; συλλυπούμενος 3, 5, sondern auch die äußeren Bewegungen und Geberden Jesu und anderer Personen geschildert, περιβλεψάμενος 3, 5. 34. 10, 23. 5, 22. 9, 8; ἐναγκαλισάμενος 9, 36. 10, 16; καθίσας 9, 35. 12, 41; προσδραμών 10, 17 u. a. m.[1]

Damit hängen auch die stilistischen Eigentümlichkeiten unseres Evangeliums zusammen: der häufige Gebrauch des lebhaft vergegenwärtigenden Präsens (*praesens histor.*) neben dem schildernden Imperfecte und dem erzählenden Aoriste, die Vorliebe für stark colorirte Ausdrücke, Deminutiva, Hyperbeln und Steigerungsformeln, wie das häufige πολύς u. πολλά, εὐθύς und ἤρξατο, Asyndeta, Wiederholung einzelner Wörter und Phrasen, doppelte, ja dreifache Negation u. a. m, welche der Darstellung den Charakter der Frische und Lebendigkeit verleihen und dazu beitragen Christum vor Augen zu malen und Glauben zu wecken.

Diese charakteristischen Eigentümlichkeiten des Markus-Evangeliums entsprechen seiner **Bestimmung** für Leser, welche den Thatsachen der evangelischen Geschichte ferne standen und das Evangelium als eine die alternde Welt erneuernde Geistesmacht, als eine Gotteskraft selig zu machen die daran glauben, unter den Völkern sich verbreiten sahen. Die Bestimmung desselben für außerpalästinische Heidenchristen ergibt sich unzweifelhaft aus dem Fehlen von Beweisführungen und Citaten aus dem A. Testamente, mit Ausnahme von 1, 2, aus der Weglassung sowol von Begebenheiten, welche nur für die Judenchristen Bedeutung hatten, wie z. B. die Perikope von der Tempelsteuer Mtth. 17, 24—27; vom Ende des Verräthers Judas Mtth. 27, 3—10, von der Versiegelung und Bewachung des Grabes und der Bestechung der Grabeshüter (Mtth. 27, 62—66 u. 28, 11—15), als auch mancher nur für das judenchristliche Bewußtsein bedeutsamer Lehrstücke, wie z. B. die Belehrung über die Stellung Christi zum Gesetze und den Propheten und den Unterschied zwischen der pharisäischen und der wahren Gesetzerfüllung und Gerechtigkeit (Mtth. 5, 17—47); über die Enthaltung von der Ehe Mtth. 19, 10—12, die ausführliche Schilderung des Treibens der Pharisäer Mtth. 23 u. a. m.; aus der Erklärung jüdischer Gebräuche

1) Vgl. hierzu *Klostermann* S. 324 f., *Grau*, Entwicklungsgesch. I S. 128 f., *Weiss*, das Markusevangelium S. 26.

(7,2 ff.) und aramäischer Wörter (3, 17. 5, 41. 7, 11. 34. 10, 46. 14, 36. 15, 22. 34). Und ziehen wir weiter den Gebrauch lateinischer Ausdrücke in Betracht, wie κράββατος 2, 4 ff. 6, 55, λεγιών (*legio*) 5, 9 σπεκουλάτωρ (*speculator*) 6, 27, δηνάριον (*denarius*) 6, 37. 14, 5, κῆνσος (*census*) 12, 14, κοδράντης (*quadrans*) 12, 39. 44 f., πραιτώριον (*praetorium*) 15, 16, κεντυρίων (*centurio*) 15, 39. 44, und τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι *satisfacere* 15, 15, welche darauf hinführen, daß der Verfasser bei seinen Lesern das Lateinische als Muttersprache und Kentnis der römischen Verhältnisse voraussezt, so werden wir berechtigt sein an Heidenchristen in Rom oder Italien zu denken.

§. 3. Entstehung, Zeit und Ort der Abfassung, Echtheit und Integrität.

Ueber die Entstehung unsers Evangeliums hat uns *Euseb. hist. eccl. III, 39* eine Ueberlieferung des Bischofs *Papias* von Hierapolis aus dem Munde des Presbyters Johannes aufbehalten des Inhalts[1]: „Markus, Hermeneut des Petrus geworden, schrieb soviel er durch Erinnerung wußte genau nieder, jedoch nicht in der Ordnung des von Christo sei es Geredeten sei es Gethanen. Denn er hat weder den Herrn gehört, noch ist er ihm nachgefolgt, späterhin aber wie gesagt dem Petrus, der je nach den Bedürfnissen seine Lehrvorträge einrichtete, nicht aber als hätte er eine geordnete Zusammenstellung der Aussprüche des Herrn machen wollen. Daher hat Mark. keinen Fehler begangen, wenn er einiges so niederschrieb, wie er sich erinnerte; denn eins ließ er sich angelegen sein, nichts von dem was er gehört wegzulassen oder irgend etwas daran zu fälschen".[1] Von dieser Ueberlieferung läßt sich zwar nicht mit Sicherheit ausmachen, ob sie durchweg Aussage des Presbyters enthält oder die Erläuterung und Entschuldigung des Markus: „Denn er hat weder den Herrn gehört u. s. f." von Papias hinzugefügt ist, wie *Tholuck, Bleek, Holtzm., Steitz, Meyer, Weiss* u. A. für warscheinlich halten. Im ersten Falle würde der Presbyter, welcher falls nicht eine Person mit dem Evangelisten Johannes doch als μαθητὴς τοῦ κυρίου d. i. als unmittelbarer Jünger Christi bezeichnet ist, die Bemerkung, daß Mark. οὐ τάξει d. h. nicht in entsprechender Ordnung und Reihenfolge die Reden und Thaten des Herrn geschrieben habe, nach seiner persönlichen Kentnis der evangelischen Thatsachen gemacht haben; im anderen Falle wird man, da Papias nicht in der Lage war,

1) *Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν· οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ· ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. Ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς. Ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Πέτρῳ περὶ τοῦ Μάρκου.*

die Folgen der Reden und Thaten des Herrn in der Markusschrift mit dem historischen Sachverhalte zu vergleichen, ihre Vergleichung mit *Ebr., Holtzm., Hlgf., Mey., Weiss* auf eine ältere Evangelienschrift, und zwar auf die von Papias ebenfalls bezeugte Schrift des Matthäus beziehen müssen, alsdann aber auch dem Zugeständnisse sich nicht entziehen dürfen, daß die *λόγια*, die Matth. in hebräischer Sprache geschrieben habe, nicht eine Sammlung von Herrenworten waren, sondern Papias eine Reden und Thaten Christi enthaltende Schrift d. h. die Evangelienschrift des Matth. so bezeichnet hat. Denn das *οὐ μέντοι τάξει*, welches Papias von der Markusschrift prädicirt, betraf ja nicht, wie *Mey.* angibt, ‚hauptsächlich Einiges in den Herrenworten', sondern nach den unzweideutigen Worten des Papias *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*, sowol die Reden als die Thaten Christi.

Von dieser Ueberlieferung behaupten zwar viele neuere Kritiker, daß sie sich nicht auf das kanonische Markus-Evangelium beziehe, weil diesem im allgemeinen die *τάξις* nicht fehle, sondern auf eine demselben zu Grunde liegende Schrift, die sich *Schleiermacher* (in den Theol. Studien und Krit. 1832 S. 753 ff.), *Credner* (Einl. I S. 123) und jüngst noch *Weiffenbach*[1] als eine ungeordnete Sammlung von Notizen oder Memorabilien denken, Andere als eine Schrift in der Weise der Clementinischen Homilien (*Baur*) oder als ein nur Reden Jesu enthaltendes petrinisches Evangelium (*Köstl.*) oder als einen Urmarkus, welcher nach *Ew.* u. A. vollständiger und umfassender, nach *Wilke* bedeutend kürzer als unser Markus gewesen sein soll, und aus dem erst durch ein- oder mehrfache Ueberarbeitung das kanonische Markus-Evangelium entstanden sei. Allein für diese Behauptung hat man keine anderen Gründe als *a.* den vermeintlich sagenhaften Charakter in manchen Stücken des Markus, z. B. in dem doppelten Speisungsberichte, den beiden Seewundern (der Stillung des Sturmes und des Wandelns auf dem Meere), welchen nur eine Begebenheit zu Grunde liegen soll, die durch die Sage zu zwei Wundern dieser Art geworden sei, u. a. m. (vgl. *Weizsäcker*, Untersuchungen über die ev. Geschichte S. 119 ff., *Holtzmann* im Bibellex. IV S. 123 u. A.) und *b.* die Einbildung, daß nur durch die Annahme eines Urevangeliums, dessen Anlage sich in dem kanonischen Markus abspiegele, das synoptische Verhältnis unserer Evangelien begreiflich werde. Dieses Urevangelium ist demnach nichts weiter als ein Postulat kritischer Hypothesen, dessen Evidenz um so

---

1) In der 1878 erschienenen Schrift: Die Papiasfragmente über Markus u. Matthäus exegetisch untersucht und kritisch gewürdigt, in welcher *Weiff.* die früher (in der Schrift; Das Papiasfragment bei Eusebius K. G. III, 39,3—4 eingehend exegetisch untersucht 1874 und ‚Rückblick auf die neuesten Papias-Verhandlungen, mit besonderer Beziehung auf *Leimbach* in den Jahrbb. f. protest. Theol. 1877 II u. III) verteidigte Ansicht von der Identität des Papianischen Markus und des Verfassers des synoptischen Markus-Ev. aufgegeben und die Schleiermachersche Ansicht zu restauriren versucht hat. Vgl. die Anzeige dieser neuesten Schrift von *A. Hilgenfeld* in d. Ztschr. f. wissensch. Theol. XXII (1879) S. 1—18.

zweifelhafter wird, je mehr die Ansichten seiner Verteidiger bei näherer Bestimmung seiner Beschaffenheit einander widersprechen. Vgl. die übersichtliche Zusammenstellung dieser Hypothesen im Comm. zu Matth. S. 35 ff. So bricht sich denn die Ueberzeugung immer mehr Bahn, daß die Urevangeliumshypothese eben so wenig im Stande ist, das Problem der Entstehung unserer drei synoptischen Evangelien zu lösen, wie die besonders durch *de Wette* u. *Bleek* zu weiter Verbreitung gelangte und eine Zeitlang für ganz evident gehaltene *Griesbachsche* Hypothese von der Doppelabhängigkeit des Markus von Matthäus und Lukas, als des nach der Meinung der Tübinger Kritik tendenzlosen Epitomators dieser beiden Evangelien, deren gänzliche Unhaltbarkeit bereits *B. Weiss* und *Holtzm.* gründlich aufgedekt haben[1] durch den ausführlichen Nachweis, daß diese Hypothese erstlich nicht einmal durchsichtig machen kann, nach welchem Plane Markus seine beiden Vorgänger combinirt und in deren Benutzung abgewechselt haben soll, und wie er bei Benutzung der parallelen Abschnitte bald den Ausdruck des einen bald den des andern sich aneignete, ohne daß troz dieser angeblichen Textmischung von den augenfälligsten Spracheigentümlichkeiten unseres ersten und dritten Evangeliums[2] eine in das zweite übergegangen ist; sodann aber daß sie auch mit der durchgängigen Eigentümlichkeit des Ausdrucks, des Styls und der Darstellungsweise bei Markus schlechthin unvereinbar ist.

Dazu komt, daß selbst Vertreter des Urevangeliums sich des zwiefachen Zugeständnisses nicht entziehen können, daß *a.* die Composition unsers Markus-Ev. ganz mit den Angaben über das Markus-Ev. bei Papias stimme, indem wir darin in der Tat eine Reihe von solchen Lehrstücken vor uns haben, welche Thaten und Lehren Jesu, für gewisse Zwecke zusammengestelt, enthalten, und *b.* daß die Darstellung eine beschränkte ist, und namentlich für denjenigen nicht den Eindruck einer vollständigen Aufzeichnung der Thaten und Reden Jesu geben konte, dessen Hauptaugenmerk auf die in den Aussprüchen Jesu geoffenbarte göttliche Weisheit gerichtet war.[3] — Endlich hat *B. Weiss*

---

1) *Bernh. Weiss*, Zur Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien, in den Theol. Studien u. Krit. 1861 S. 29—100 u. 646—713. Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen 1872; u. *Holtzmann*, die synopt. Evangelien, bes. S. 113 ff. u. 344 ff. Dazu vgl. *Mangold* zu *Bleek's* Einleit. S. 338 ff.

2) Z. B. aus Matthäus ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, παρουσία, ὁ λόγος (τὸ εὐαγγέλιον) τῆς βασιλείας, ἄγγελος κυρίου, μαλακία u. a.; aus Lukas: λίμνη, ἐπιστάτης, ὁ κύριος (von Jesu), χάρις (—ίζεσθαι), σώτηρ (—ηρία), δὲ καί, καλεῖν (nennen), ὑποστρέφειν, παύεσθαι, εὐφραίνεσθαι u. a. m.

3) So *Weizsäcker*, Untersuchungen S. 112 u. 114, wo namentlich der zweite Punkt so ausgeführt ist: Die Markusschrift ‚erzählt wol, daß Jesus als Lehrer auftritt und daß sein Lehren eine außerordentliche Wirkung auf das Volk hat (1, 22. 2, 13, 6, 2. 34. 10, 1), aber Belege desselben werden kaum gegeben. Die Redestücke, welche sich unter ihren Stoffen zahlreich finden, stehen alle im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Leben und bilden Ereignisse in demselben. Es sind Abweisungen von Angriffen, Antworten auf Fragen, Erläuterungen seiner Handlungen. Auch in den Gesprächen mit den Jüngern handelt es sich beinahe durchaus um Aufschlüsse, welche durch bestimmte Anlässe ge-

alle Formen der Urmarkushypothese als nicht zum Ziele führend abgewiesen und der von Papias bezeugten Markusschrift, welche er mit unserem Markus identificirt, nur die λόγια des Matthäus (bei Papias), welche neben den Reden auch historische Erzählungen enthalten haben, vorausgehen und von Markus neben der apostolischen, ihm durch Petrus vermittelten mündlichen Ueberlieferung als Quelle benuzt sein läßt, und weiter diese Markusschrift samt jenen λόγια durch eine mühsame und minutiöse textkritische Analyse als die Quelle des kanonischen Matthäus-Evangeliums zu erweisen versucht. Durch diese Aufstellungen hat *W.* den verschiedenen Hypothesen über ein unseren synoptischen Evangelien voraufgegangenes Urevangelium zwar den Boden gänzlich entzogen und die Lösung der sogenanten Evangelienfrage wieder mehr an die geschichtliche Ueberlieferung angeknüpft und bedeutend vereinfacht. Aber troz alles zur Begründung seiner Ansicht aufgebotenen Scharfsinnes und Fleißes hat er diese Frage doch nicht endgültig gelöst, da nicht nur die Annahme, daß die von Papias bezeugten λόγια des Matth. auch historische Erzählungen erhalten haben, so lange ein nicht gerechtfertigtes Postulat oder Auskunftsmittel kritischer Deductionen bleibt, als man für τὰ λόγια die Bedeutung von Reden oder Spruchsammlung als die sprachlich allein erweisbare Bedeutung festhalten zu müssen glaubt, sondern auch die kritische Textanalyse teils auf Kosten der Eigentümlichkeit und Selbständigkeit der einzelnen Evangelien, teils öfter auch mit Beeinträchtigung der geschichtlichen Warheit der evangelischen Berichte geübt wird, wie wir in der Auslegung bei verschiedenen Stellen schon im Commentare zu Matth. (S. 329. 390. 394. 495 f. 498 u. a.) gezeigt haben.

Bei dieser Beschaffenheit der mancherlei Versuche, das Markus-Evangelium zum ältesten Evangelium zu machen, können wir nur die schon in der Stellung desselben im neutestamentlichen Kanon angedeutete Ansicht von der Priorität des Matthäus-Evangeliums für richtig halten, da die Abhängigkeit des Markus von Matthäus sich im allgemeinen schon darin zeigt, daß er die von Matthäus im Blick auf die alttestamentliche Weißagung getroffene Einteilung des evangelischen Geschichtsstoffes in die galiläische und die judäisch-jerusalemische Wirksamkeit Jesu sich aneignet, und noch deutlicher darin, daß er von c. 6, 14 an bis 16, 8 auch in Bezug auf Auswahl und Ordnung der einzelnen Begebenheiten sich ganz nach dem Evangelium des Matth. c. 14—28 gerichtet und wol auch in der Darstellung einzelner Vorgänge darauf Bezug genommen hat.[1] Mit dieser Abhängigkeit läßt sich auch

---

fordert sind oder Belehrungen für das Handeln. Die wenigen eigentlichen Lehrreden, welche die Schrift enthält, sind epochemachende Momente der Geschichte selbst. Die Parabel vom Samen ist als Beleg des geheimnisvollen Parabellehrens selbst mehr eine Darlegung des Verhaltens Jesu, die Parabel vom Weinberg eine That, welche über seine Stellung entscheidet. Die Zukunftsrede ist die entscheidende Weißagung, in welcher die Versöhnung mit seinem Untergange gegeben war.'

1) Dies hat *Klostermann* (das Markusevangelium) durch Vergleichung einer ziemlichen Menge von Stellen des Markus mit den parallelen Erzählungen des

sowol der eigentümliche Charakter seiner Schrift als die Aussage des Papias, daß Mark. die Reden und Thaten Christi nach Erinnerungen aus den Lehrvorträgen des Petrus geschrieben habe, unschwer vereinigen, falls man dieselbe sich nur nicht als blose Compilation oder als quellenmäßige Benutzung der Matthäusschrift vorstelt, sondern die apostolische Ueberlieferung in der Weise, wie Petrus sie den Gemeinden zu verkündigen pflegte, für die Hauptquelle hält, aus welcher Mark. den Stoff für sein Evangelium entnommen hat. Die Ueberlieferung aber von dem, was Christus geredet oder gethan, hat Mark. auch nicht einzig von Petrus nach seinem Eintritte in dessen Nachfolge vernommen, sondern überhaupt im Verkehre mit den Aposteln und unmittelbaren Jüngern des Herrn, die ja im Hause seiner Mutter zu Jerusalem sich zu versammeln pflegten, wo er wol auch selbst schon den Herrn gesehen hatte, da er vermutlich der Jüngling war, dessen Flucht bei der Gefangennahme Jesu er c. 14, 51 f. erwähnt. Gegen diese Vorstellung von der Entstehung unserer Evangelienschrift läßt sich aus dem Zeugnisse des Papias kein begründeter Einwand erheben, denn Papias will ja keinen literargeschichtlichen Nachweis über die Abfassung der Markusschrift geben, sondern beabsichtigt, wie seine Worte von *ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος cet.* an deutlich zeigen, offenbar nur im Vergleiche mit den von Aposteln verfaßten Evangelien, die Glaubwürdigkeit und apostolische Autorität der von jenen Evangelien in Bezug auf Ordnung und Vollständigkeit abweichenden evangelischen Schrift des Markus, der kein unmittelbarer Schüler des Herrn war, durch Angabe der Stellung ihres Verfassers zum Apostel Petrus gegen mögliche Bedenken und Zweifel sicher zu stellen.

Zeit und Ort der Abfassung. Ueber die *Zeit* hat *Euseb. h. eccl. V, 8* die Angabe des *Iren.* (*adv. haer. III, 1*) überliefert, daß Mark. nach dem Tode (*ἔξοδον*) des Petrus und Paulus sein Evangelium verfaßt habe, wie auch Papias voraussezt, wenn er den Markus die Lehren und Thaten Christi nach *Erinnerungen* aus den Vorträgen des Petrus aufzeichnen läßt, und mit *ὡς ἀπεμνημόνευσεν* andeutet, daß er Petrus selbst nicht mehr darüber befragen konte. Dieser ältesten Ueberlieferung widerspricht zwar die Bemerkung des *Clemens Al.* im 6. B. der Hypothyp. bei *Euseb. h. eccl. VI, 14,* daß Mark. noch zu Lebzeiten des in Rom gefangenen Petrus sein Evangelium auf den Wunsch derer, die Petrus gehört hatten, verfertigt und denen, die ihn darum gebeten, übergeben habe, was Petrus als er es erfuhr weder gehindert noch ihn dazu ermuntert habe (*μήτε κωλύσαι μήτε προτρέψασθαι*). Allein *Clemens* hat diese durch kein älteres Zeugnis bestätigte Bemerkung wol nur aus der von Papias bezeugten Abhängigkeit des Markus von petrinischen Vorträgen gefolgert, um die apostolische Glaubwürdigkeit des Evangeliums zu heben, welches schon *Justin c. Tryph. 106* kurzweg *τὰ*

Matthäus (S. 345–378) zu erweisen versucht, aber zum Teil auf eine so künstliche Weise, die nicht den Eindruck der Warscheinlichkeit und Evidenz macht. Damit vgl. *Grau* Entwicklungsgesch. des neutestl. Schriftthums I S. 159 ff.

ἀπομνημονεύματα Πέτρου genant hatte, und von dem auch *Tertull. c. Marc. IV, 5* schrieb: *Marcus quod edidit evangelium, Petri affirmatur.* Nach diesen Vorgängen spricht selbst *Euseb. h. eccl. II, 16* die förmliche Anerkennung und Bestätigung der Markusschrift durch Petrus aus (κυρῶσαι τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις), und *Hieronym. catal. eccl. 8* wiederholt dies und schreibt *ad Hedib. c. 11* ohne weiteres: ... *Marcum, cujus evangelium Petro narrante et illo scribente compositum est.* — Aus dem Evangelium selbst läßt sich über die Zeit seiner Abfassung nichts weiter schließen, als daß es nach dem Evangelium des Matthäus, aber wol nicht lange nach demselben, und sicher vor dem J. 70 n.-Chr. verfaßt ist, da jede Hindeutung auf die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und des Tempels fehlt. Die Annahme, daß es erst nach derselben verfaßt sei, hängt bei *de Wette* und *Bleek*, zum Teil auch bei *Hilgf.*, der es in die Zeit Domitians herabrükt, mit der irrigen Vorstellung zusammen, daß es aus den Evangelien des Matth. und Luk. compilirt sei, bei anderen mit der Hypothese einer vermeintlich älteren Papianischen Markusschrift und deren Ueberarbeitung. So sezt z. B. *Köstl.* jenen Urmarkus in die Zeit 65—70 n. Chr. und die in unserem Evangelium vorliegende Ueberarbeitung in das erste Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts, während *Keim* (Geschichte Jesu. Dritte Bearb. S. 35 f.) aus Mrc. 10, 30 (μετὰ διωγμῶν) und besonders aus 14, 58 im Verhältnis zu Apostgesch. 7, 48 und anderen Zeitzeichen herausgelesen hat, daß Markus erst in der Zeit der Ausbreitung und anhebenden Verfolgung des Christentums seit Kaiser Trajan ums J. 115—120 geschrieben habe, und *Frd. Chr. Baur* es mit den anderen Evangelien in noch spätere Zeiten verwiesen hat.

Als *Ort* der Abfassung wird in der kirchlichen Ueberlieferung (*Clem., Euseb., Hieron., Epiphan.* u. A.) Rom genant, was zwar mit der herschend gewordenen Ansicht, daß Petrus das Evangelium anerkant und bestätigt habe, zusammenhängen mag, aber weder äußere noch innere Gründe gegen sich hat, freilich auch weder in den Latinismen der Diction, noch in den Stellen 10, 12, wo auf das römische Eherecht Bezug genommen sei, und 15, 1 u. 21, wo Pilatus und Simon von Kyrene als den Lesern bekante Personen vorausgesezt sein sollen, irgend eine Begründung findet. Die von *Chrysost. in hom. 1 in Matth.* erwähnte Sage, daß Mark. sein Evangelium in Aegypten verfaßt habe, findet sich bei keinem älteren Alexandriner, und ist nur eine Weiterbildung der Angabe des *Hieron.: assumto itaque evangelio, quod ipse confecerat, perrexit Aegyptum.* — Die Abfassung in Rom wird auch von den meisten Neueren (*Giesel., Schwegler, Bleek, Ew., Köstl.* u. a. m.) als warscheinlich angenommen.

Echtheit und Integrität. Daß Markus unser zweites Evangelium verfaßt und in griechischer Sprache geschrieben habe, wird von den Kirchenvätern einhellig teils bezeugt, teils als unfraglich vorausgesezt. Mit dieser Ansicht steht auch der sprachliche Charakter des Evangeliums in vollem Einklange, indem der Verf. sich zwar mit dem Wortschatze der griechischen Sprache recht vertraut zeigt, aber doch in dem

Satzbaue und der Ausdrucksweise so viele hebräische Wendungen gebraucht, daß man ihn für einen aus Palästina stammenden Judenchristen, dessen Muttersprache das hebräisch-aramäische Idiom jener Zeit war, halten muß. Belege hiefür gibt *Delitzsch, Horae hebr. et talmud.* in der Ztschr. f. die Luth. Theol. 1876 S. 406 ff. — Die Angabe in der Unterschrift der Peschitto und am Rande der Philoxeniana, daß Mark. in Rom römisch gepredigt habe, sowie die Notiz in einigen griechischen Handschriften, daß er lateinisch geschrieben, sind nur aus der Voraussetzung, daß er zu Rom und für römische Christen geschrieben habe, gefolgert und obwol von *Baronius* u. A. im Interesse der Vulgata verteidigt, doch seit *Rich. Simon* auch von den katholischen Gelehrten als grundlos aufgegeben. — Die Echtheit und Ursprünglichkeit unsers Evangeliums haben auch in neuerer Zeit nur solche Kritiker in Abrede gestelt, welche an den Wundern der evangelischen Geschichte Anstoß genommen und zur Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses der synoptischen Evangelien der Hypothese eines in unserem Evangelium mehr oder weniger stark durch Zusätze und Weglassungen und sonstige Aenderungen überarbeiteten Urmarkus nicht entbehren zu können meinen. — Die *Integrität* endlich komt nur in Betreff des Schlußabschnittes c. 16, 9—20 in Frage, dessen Echtheit von Vielen aus äußeren und inneren Gründen bestritten wird. Das Nähere darüber s. in der einleitenden Erörterung dieser Frage zu c. 16, 9.

§. 4. Exegetische Literatur.

Zu den im Comment. zu Matthäus aufgeführten Schriften über die Evangelien sind über das Markus-Evangelium noch zu nennen:

Victor Antiochenus (c. 400) comment. in ev. Marci ed. Matthaei. Moskau 1775.

C. F. A. Fritzsche, Quatuor evangg. etc. T. II. Evang. Marci. Lips. 1830.

K. A. W. Meyer, Kritisch exeget. Hdb. über die Evangelien des Mark. u. Lukas. 5. Aufl. Gött. 1867. 6. Aufl. neu bearb. von Dr. *Bernh. Weiss.* 1878.

W. M. Lebr. de Wette, Kurzgef. exeg. Hdb. zum N. T. I, 2: Evangg. des Luk. u. Mark. 3. Ausg. 1846.

L. F. O. Baumgarten-Crusius, Nachgelassene exeget. Schriften I, 2: Comment. über die Evangg. des Markus u. Lukas, hrsg. v. *J. C. Th. Otto.* Jena 1845.

Bernh. Weiss, das Marcusevangelium u. seine synoptischen Parallelen erkl. Berlin 1872.

H. Saunier über die Quellen des Evang. des Marcus. Berlin 1825.

Ferd. Hitzig, über Johannes Markus u. seine Schriften. Zürich 1843.

A. Hilgenfeld, das Markus-Ev. nach seiner Composition, seiner Stellung in der evang. Literatur, seinem Ursprung u. Charakter. Leipz. 1850 (und in mehrern anderen Schriften, die wir schon im Comm. zu Matth. S. 37. Anm. 1 genant haben).

F. Chr. Baur, das Markus-Ev. nach seinem Ursprung und Charakter. Tübingen 1857.
Aug. Klostermann, das Markusevangelium nach seinem Quellenwerthe für die evangel. Geschichte. Gött. 1867.
G. Volkmar, die Evangelien oder Marcus u. die Synopsis. Leipz. 1870.

AUSLEGUNG.

Ueberschrift und Einleitung des Evangeliums. Cap. I, 1—13.

Die Ueberschrift des zweiten kanonischen Evangeliums lautet in den Druckausgaben meistens nach den Uncialhandschriften (*ADEHKLM* u. v. a.) *Εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον*, *Evangelium* (von Jesu Christo) *nach der Darstellung des Markus;* nur in Cod. ℵ *B* u. *F* kürzer blos *κατὰ Μάρκον*, und in späteren Hdschr. auch *τὸ κατὰ M. ἅγιον εὐαγγέλιον* u. ähnlich. Diese Ueberschrift in ihren einfacheren Formen stamt sicherlich aus der Zeit, in welcher die vier Evangelien für den kirchlichen Gebrauch in ein Volumen zusammengestelt wurden. Vgl. zu Matth. S. 16.

Cap. I, 1. Das Evangelium selbst begint mit der Ueberschrift *Ἀρχὴ τοῦ εὐαγ. Ἰησ. Χρ. υἱοῦ (τοῦ) θεοῦ Anfang des Evangeliums von Jesu Christo dem Sohne Gottes. εὐαγγ. Ἰησοῦ Χρ.* ist die gute oder frohe Botschaft von Jesu dem Christ, d. h. deren Inhalt Jesus der Christ, sein Erscheinen und Wirken ist, nicht blos: die Jesus verkündigt oder gebracht hat. Der Genitiv bei *εὐαγγ.* ist in der Regel Genit. des Objects, nicht nur wenn er eine Sache ausdrükt, wie *εὐαγ. τῆς βασιλείας, τῆς σωτηρίας* (Mtth. 4, 23. Eph. 1, 13. 6, 15), sondern auch wenn *Ἰησοῦ Χρ.* oder blos *Χριστοῦ* dabeisteht. Nur der Genitiv *τοῦ θεοῦ* (1, 14. Röm. 1, 1. 15, 16. 1 Thess. 2, 2. 8. 1 Petr. 4, 17) oder *μου* Röm. 2, 16. 2 Tim. 2, 8 oder *ἡμῶν* 2 Cor. 4, 3. 1 Thess. 1, 5 al. ist *genit. subjecti* (*auctoris*). *ἀρχὴ τοῦ εὐαγ.* ist Phil. 4, 15 der Anfang der Verkündigung des Evang. in einer Gemeinde; hier in der Ueberschrift allgemeiner der Anfang der Ausführung der göttlichen Heilsbotschaft, der Sache nach der geschichtliche Ursprung des Evang. durch das Auftreten und Wirken Jesu Christi. Nicht zutreffend ist die Vergleichung mit Hos. 1, 2, wo *ἀρχὴ λόγου Κυρίου* gar nicht Ueberschrift ist, sondern nach dem Grundtexte zum folgenden Satze gehört, und den Sinn abschwächend der Hinweis auf das lat. *incipit liber.* — Die Ueberschrift läßt sich nicht blos auf den ersten Abschnitt (1, 2—45. *Mey.* oder 1, 4—15. *Ew.*) beziehen, denn bei beiden Versen geht die Erzählung ohne Andeutung eines neuen Abschnittes fort und v. 4—8 enthält noch gar nicht ‚die

erste Verkündigung der Heilsbotschaft von dem erschienenen Messias' (*Mey.*), sondern nur eine Ankündigung des erscheinenden; und das angekündigte Erscheinen desselben wird erst von v. 14 an berichtet. — Durch die Apposition *υἱοῦ θεοῦ* wird Jesus der Christ d. i. der verheißene und erwartete Gesalbte des Herrn den heidenchristlichen Lesern von vornherein als Wesen einer höheren Welt bezeichnet, und zwar nicht blos ‚um ihn als den höchsten Gegenstand der göttlichen Liebe, als den zum Vollender aller seiner Heilsrathschlüsse Erwählten' (*Weiss*) zu bezeichnen, sondern um seine göttliche Natur, die ‚metaphysische Gottessohnschaft Jesu (*Mey.*) anzudeuten.[1]

Die Vorbereitung für Jesu messianisches Wirken. Cap. I, 2—13.

Der summarische Bericht über das Auftreten Johannes des Täufers mit der Taufe zur Buße (v. 2—8) und über die Taufe und Versuchung Jesu (v. 9—11 u. 12—13), mit welchem Mark. seinen evangelischen Bericht einleitet, enthält die Thatsachen, welche die messianische Wirksamkeit Jesu vorbereiteten. Johannes solte gemäß der Weißagung der Propheten durch den Ruf und die Taufe zur Sinnesänderung und Sündenvergebung die Herzen des Volks für die Aufnahme des kommenden Erlösers bereiten. Jesus unterzog sich der Taufe und der Versuchung, um die persönliche Befähigung für die Ausführung des Werkes der Erlösung zu erlangen.

V. 2—8. **Der Täufer Johannes und sein Zeugnis von Christo.**[2] V. 2 ff. Den Bericht über Johannes den Täufer und sein Wirken führt Mark. mit einem prophetischen Zeugnisse aus dem A. Test. ein, um damit anzudeuten, daß Johannes nicht aus eigenem Antriebe auftrat, um durch seinen Bußruf und seine Wassertaufe dem überhandnehmenden sittlichen Verderben seines Volkes zu steuern, sondern daß sein Auftreten schon von den Propheten vorherverkündigt sei, um dem kom-

---

1) Das Fehlen des *υἱοῦ θεοῦ* in ℵ*, zwei Minusk. u. etlichen Vätern (*Orig., Basil.* u. A.) reicht nicht aus, um es mit *Ew.* u. *Tisch.* 8 zu tilgen, da es alle übrigen Uncialen und alle alten Versionen haben und schon *Irenaeus* (*adv. haer. III,* 10, 6. 16, 3) gelesen hat, die Kchvv. aber nicht immer genau nach dem Wortlaute citiren. Nur der Artikel *τοῦ* (*θεοῦ*) der *Rec.* scheint nicht ursprünglich zu sein, da er in *BDL* fehlt, und die Zusetzung desselben sich einfach daraus erklärt, daß *θεός* gewöhnlich articulirt steht.

2) Die Lesart der *Rec.* v. 2: *ἐν τοῖς προφήταις* (*ΑΓΠ al.*) ist offenbar Correctur zur Beseitigung der Schwierigkeit, welche in der Anführung einer Stelle aus Mal. 3 liegt. *ἔμπροσθέν σου* fehlt in ℵ *BDKLP al.* und ist zu tilgen. V. 4. Der Artikel *ὁ* vor *βαπτίζων* fehlt zwar nach *ADΓΠ al.* in der *Rec.*, ist aber nach ℵ *BLΔ* für ursprünglich zu halten und in der *Rec.* nur weggelassen, weil man *βαπτίζων* als Participium faßte. Damit hängt das *καί* vor *κηρύσσων* zusammen, welches zwar nur in *B* und in einigen Minuskeln fehlt, und weil in ℵ u. allen übrigen Codd. stehend von *Tisch.* 8 beibehalten worden, aber trozdem nur infolge der participialen Fassung des *βαπτίζων* in den Text gekommen und mit *Ew., Weiss* u. A. als Glosse zu streichen ist.

menden Erlöser den Weg zu bereiten. V. 2 u. 3. bilden den Vordersatz zu v. 4: „Wie geschrieben steht bei Jesaja . . . trat Johannes der Täufer auf“ (*Erasm., Beng., de W., Klost., Weiss*). Die Meinung, daß v. 2 u. 3 zur Ueberschrift v. 1 gehören (*Theophyl., Euthym., Grot.* u. A., welche zwischen v. 1 u. 2 ἦν suppliren, *Bl.* u. *Mey.* ohne solche Ergänzung) ist eben so irrig als die Annahme, daß beide Verse unecht seien (*Lachm.*) oder eine Einschaltung des zweiten Herausgebers des Evangeliums (*Ew., Weizs.*), wofür *Scholten* u. *Witt.* auch v. 1 halten. — ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τ. προφ. bei dem Propheten Jesaja d. i. in seinem Buche. Auffallender Weise wird aber nicht blos ein Ausspruch des Jesaja, sondern zuerst v. 2 die Weißagung Mal. 3, 1: „Siehe ich sende meinen Boten vor dir her, welcher deinen Weg bereiten soll“, angeführt und dann v. 3 erst das Wort Jes. 40, 3: „Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, machet seine Steige richtig (gerade, eben).“ Die Stelle aus Mal. lautet hier wie in dem Citate Mtth. 11, 10 = Luc. 7, 27, nur daß ἔμπροσθέν σου nach ὁδόν σου weggelassen ist, und schließt sich im Wortlaute mehr an den Grundtext als an die *LXX* an, nur daß die Rede Gottes von seinem Kommen zu seinem Volke gemäß ihrer Erfüllung in Christo als *zu* ihm gesprochen wiedergegeben, also πρὸ προσώπου μου vor *meinem* Angesichte in πρὸ προσώπου σου vor *deinem* A. und ὁδόν μου *meinen* Weg in ὁδόν σου *deinen* W. umgesezt ist. Die Einschaltung des Wortes aus Maleachi in das angekündigte Schriftwort des Jes. hat sichtbar den Zweck, den Täufer Johannes als den von den Propheten angekündigten Vorläufer und Wegbereiter des kommenden Messias deutlicher als im Spruche des Jesaja geschehen, zu kennzeichnen. Der Accent der Worte liegt auf dem ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου. Da nun der Ausspruch des Mal. nur zur Verdeutlichung der Weißagung des Jes. dient, nur das richtige Verständnis derselben vorbereitet, ohne ein neues selbständiges Moment beizubringen, so hat es Mark. bei dem ihm eigenen Streben nach Kürze und Prägnanz des Ausdrucks nicht für nötig erachtet, in der Anführungsformel den Maleachi neben oder vor dem Jesaja mitzunennen. Denn daß Mark. durch Gedächtnisirrung die gesamte Weißagung als bei Jesaja befindlich gedacht haben solte (*Mey., Bl., Weiss* u. A.), hat doch bei der genauen Bekantschaft der Juden mit dem A. Test. zu wenig Warscheinlichkeit, als daß man diese Auskunft für glaublich halten könte. Noch weniger ist dem Evangelisten die Gedankenlosigkeit zuzutrauen, daß er die Citationsformel aus Matth. u. Lukas oder (nach *Weiss*) aus der apostolischen Quelle herübergenommen und, ohne darüber zu reflectiren, in das Citat die Stelle Mal. 3, 1 eingeschoben und dem Jesaja zugeschrieben haben solte (*Olsh., de W., Weiss*). — Ueber den Sinn, der aus Jes. 40, 3 angeführten Worte s. die Erkl. zu Mtth. 3, 3. — S. 4. Der prophetischen Weißagung entsprechend „trat Johannes der Täufer auf in der Wüste, predigend Taufe der Buße zu Vergebung der Sünden.“ ἐγένετο ist nicht mit ὁ βαπτίζων zu verbinden: er kam (trat auf) taufend (*Erasm., Beza, Grot.* u. A.); dem steht der Artikel ὁ vor βαπτιζ. entgegen, welcher

zeigt, daß ὁ βαπτίζων substantivisch = ὁ βαπτιστής gebraucht ist, wie 6, 14. 24. ἐν τῇ ἐρήμῳ ist mit ἐγένετο zu verbinden, nicht mit βαπτίζων, da Johannes nicht in der Wüste, sondern im Jordan (v. 5) taufte. Zur Sache vgl. Mtth. 3, 1, wo ἡ ἔρημος näher als die Wüste Juda bestimt ist. Ueber die Johannestaufe zur Buße s. zu Mtth. 3, 6 u. 11. — V. 5. Die Aufforderung des Täufers zur Buße machte Eindruck auf das Volk. „Das ganze jüdische Land und alle Jerusalemiter gingen zu ihm hinaus und ließen sich von ihm im Jordan taufen, ihre Sünden bekennend.“ Für auswärtige (Heiden-) Christen schreibend nent Mark. zuerst die Landschaft ἡ Ἰουδαία χώρα, sodann die Bewohner der Hauptstadt οἱ Ἱεροσολυμῖται, wobei πᾶσα und πάντες in populärer Ausdrucksweise nicht zu pressen sind (Matth. umgekehrt zuerst Jerusalem, dann Judäa). καὶ ἐβαπτίζοντο — — ἁμαρτίας αὐτῶν mit Mtth. 3, 6 übereinstimmend und dort erklärt. — V. 6. Dem Ernste seiner Bußpredigt entsprach die äußere (asketische) Erscheinung des Täufers — seine Kleidung und Nahrung. S. die Erkl. zu Mtth. 3, 4. — V. 7 f. Mehr über die Wirksamkeit des Täufers, namentlich über seine Bußpredigt mitzuteilen, wie Mtth. 3, 4—12 u. Luk. 3, 7—18 thun, hielt Mark. für die Bestimmung seines Evangeliums nicht für notwendig; und beschränkt sich daher v. 7 f. auf die Erwähnung des Zeugnisses, welches Johannes über sich und seine Stellung zu dem kommenden Messias ablegte. Καὶ ἐκήρυσσεν weist auf κηρύσσων v. 4 zurück. Außer der Verkündigung der Bußtaufe verkündigte er das Kommen des Stärkeren, der mit dem heiligen Geiste taufen werde. Matth. hat diese Ankündigung sachlich mit der vorhergehenden Warnung der Pharisäer vor falschem Vertrauen auf ihre Abstammung von Abraham verwebt, Mark. hat sie durch καὶ ἐκήρυσσεν einfach als zweites Moment der Predigt des Täufers angereiht und die beiden Sätze: es komt der Stärkere . . . und ich taufte euch mit Wasser . . . umgestelt, vgl. v. 7 u. 8 mit Mtth. 3, 11; außerdem κύψας vor λῦσαι eingeschoben, um die Sache malerisch zu veranschaulichen. λῦσαι τὸν ἱμάντα den Riemen der Sandalen auflösen statt ‚die Sandalen tragen‘ (Mtth. u. Luk.) ändert am Sinn nichts. Zur Sache s. die Erkl. Mtth. 3, 11. Außerdem bezeichnet Mark. das Taufen Christi nur als βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ, mit Weglassung des καὶ πυρί bei Mtth. u. Luk. Für seinen Zweck, Johannes nur im allgemeinen als den Vorläufer Christi zu erwähnen genügte der Gegensatz der Wasser- und der Geistestaufe. Uebrigens ist die Geistestaufe nicht auf den Act der christlichen Taufe zu beschränken, sondern dieser Act nur die thatsächliche Versetzung des Täuflings in die Wirkungssphäre des heil. Geistes, welcher nicht blos ein Geist der Gnade, sondern zugleich ein Geist des Gerichts ist, wie denn auch die Heiligung nicht möglich ist ohne Läuterung des Fleisches und Ertödtung der sinnlichen und sündlichen Lüste und Begierden.

V. 9—11. **Die Taufe Jesu.** Vgl. Mtth. 3, 13—17. Luc. 3, 21. 22 (Joh. 1, 32. 34). „Und es geschah in jenen Tagen“ (= וַיְהִי בַיָּמִים הָהֵם) d. i. in der Zeit, da Johannes im Jordan das zu ihm hinausströmende

Volk taufte. *Καὶ ἐγένετο* mit folgendem Verb. *fin.* ist hebraisirend, vgl. 4, 4. Luc. 7, 11. 8, 40. 9, 18 u. a. Der griechischen Ausdrucksweise entspricht mehr die Verbindung mit folgendem Infinitiv Luc. 4, 21. 6, 1. 6. 12 a. oder mit dem Accus. *c. infin.* Mrc. 2, 15. 23. *ἀπὸ Ναζαρέτ* gehört zu *ἦλθεν*; Mark. hielt es für nötig, hier wo er Jesum in die Geschichte einführt, den Ort seiner Herkunft näher zu bestimmen. *ἐβαπτ. εἰς τὸν Ἰορδ.* (statt *ἐν τῷ Ἰ.*) erklärt sich aus der Vorstellung des Eintauchens. *εὐθύς* gehört zu *εἶδεν*, ohne daß ein Hyperbaton stattfindet, denn *ἀναβαίνων ἐκ τ. ὑδ.* dient nur zur näheren Bestimmung des *εὐθύς*: alsbald indem er aus dem Wasser stieg (nicht beim Untertauchen) sah er (Jesus) den Himmel sich spaltend (d. h. sich öffnend) und den Geist auf sich (*αὐτόν*) herabkommend. Der Wassertaufe folgte sofort die Salbung mit dem heiligen Geiste. Mit Matth. u. Lukas übereinstimmend erwähnt Mark. nur, daß Jesus den Geist auf sich herabkommen sah, ohne damit die Angabe des Täufers Joh. 1, 31, daß er den Geist habe auf Jesum herabkommen sehen, auszuschließen. V. 11.[1] Die himmlische Stimme ergeht an Jesum: *σὺ εἶ — ἐν σοί*, ebenso bei Luk., ganz entsprechend sowol der Darstellung, daß die Vision Jesu zuteil wird, als auch dem zu Grunde liegenden Psalmworte (Ps. 2, 7), während Matth. den Inhalt der Stimme: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου* objectiv referirt, ohne daß man daraus schließen darf, die Stimme sei nach Matth. nur an den Täufer ergangen. Die sachliche Erklärung über die Taufe Jesu und ihre Bedeutung für ihn s. zu Mtth. 3, 13—17.

V. 12 u. 13. **Die Versuchung Jesu.** Vgl. Matth. 4, 1—11. Luc. 4, 1—13.[2] „Und alsbald trieb ihn der Geist in die Wüste hinaus", nämlich vom Ufer des Jordan, wo er sich hatte taufen lassen (v. 5) (nicht von der Wüste v. 4 tiefer in die Wüste hinein). Statt des dem Matth. geläufigen *τότε* braucht Mark. *καὶ εὐθύς*, um den zu Matth. 4, 1 erörterten sachlichen Zusammenhang der Versuchung mit der Taufe Jesu noch schärfer anzugeben. Das Wort *εὐθύς* oder *εὐθέως* mit oder ohne *καί* ist ein Lieblingsausdruck des Mark., 41 mal bei ihm vorkommend, am häufigsten (28 mal) in der Schilderung der galiläischen Wirksamkeit Jesu, um die erstaunlich schnelle Wirkung der von Jesu ausgehenden Geisteskraft zu schildern. *ἐκβάλλει praes. hist.*, mit dem Mark. die verschiedenen neuen Scenen in der ereignisvollen Wirksamkeit Jesu einzuführen pflegt. Das Verbum „trieb hinaus" deutet den gewaltigen geistigen Drang an. V. 13. „Und er war in der Wüste vierzig Tage, versucht werdend vom Satan." Diese Aussage begründet, richtig ver-

---

1) Hinter *φωνή* hat Tisch. 8 *ἐγένετο* getilgt, weil es in ℵ* *D* fehlt, während alle übrigen Uncialcodd. es haben. Unbedingt notwendig ist es zwar nicht, aber es blos auf Grund dieser beiden Codd. zu streichen, ist doch eine nicht zu rechtfertigende Ueberschätzung der Bedeutung dieser kritischen Zeugen.

2) In Betreff der Formen *εὐθύς* und *εὐθέως* ergibt die Vergleichung der Hdschr., daß Cod. ℵ *B* (*Sinait.* u. *Vatic.*) constant *εὐθύς* haben, *B* nur mit Ausnahme von 1, 8. 21, wo er *εὐθέως* hat, und 5, 2. 13 u. 36, wo *εὐθύς* bei ihm fehlt; dagegen Cod. *A* hat eben so constant *εὐθέως*, und Cod. *C* u. *D* haben *εὐθέως* häufiger als *εὐθύς*.

standen, keine Differenz zu Matth. u. Luk., nach welchen der Satan erst nach dem 40tägigen Fasten Jesu die Versuchungen unternimt. Denn mit πειραζόμενος wird zwar das Versuchtwerden als gleichzeitig mit dem Aufenthalte Jesu in der Wüste gesezt, aber dieses Particip ist doch mit ἦν nicht so eng zu verbinden, daß es als *constr. periphrast.* für ἐπειράζετο stände, sondern als Satz für sich zu fassen und nur formell an ἦν angeknüpft, so daß es nicht bestimt aussagt, die Versuchung habe auch 40 Tage lang gedauert, sondern nur daß sie in den 40 Tagen stattgefunden hat. Die Richtigkeit dieser Auffassung des ganz summarisch gehaltenen Berichts unsers Evangelisten über Jesu Versuchung ergibt sich aus der Vergleichung mit dem Berichte des Luk., welcher πειραζόμενος gleichfalls an ἤγετο . . . ἡμέρας τεσσαρ. angeknüpft hat und doch die Versuchungen des διάβολος und zwar πάντα πειρασμόν (v. 13 vgl. mit v. 3) erst am Ende des 40tägigen Fastens erfolgt sein läßt. Hiernach ist die Annahme, daß πειράζεσθαι bei Mark. andere Versuchungen als die drei von Matth. u. Luk. erzählten andeute, als unzulässig abzuweisen. Das 40tägige Fasten war an sich keine Versuchung, sondern gab nur dem Satan den Anlaß, als Versucher Jesu zu nahen, um ihn zu gottwidrigen Unternehmungen zu verleiten. Ὁ σατανᾶς gräcisirt aus שָׂטָן, aram. סָטָנָא ist bei Mark. die stehende Bezeichnung des Teufels. — Die unserem Evangelium eigentümliche Angabe: „und er war bei den Thieren“ ist nur malerisch veranschaulichende Schilderung des Aufenthalts in der menschenleeren Oede, und nicht mit *Mey.* als Umgeben- und Bedrohtsein von Bestien zu fassen. Einsam, ferne von menschlicher Umgebung, nur mit Thieren beisammen, war Jesus doch nicht allein und schutzlos dem Versucher preisgegeben, sondern die Engel dieneten ihm. Ganz ferne liegt die typische Deutung dieser Notiz, Jesum damit als Erneuerer des Paradieses darzustellen: ‚Adam fiel im Paradiese und machte es zur Wüste, Christus siegte in der Wüste und machte sie zum Paradiese, wo die Thiere ihre Wildheit verloren und die Engel ihm dieneten‘ (*Usteri* in Theol. Stud. u. Krit. 1834 S. 769, *Olsh.* u. A.). Das *imperf.* διηκόνουν correspondirt dem ἦν. μ. τ. θηρ. und bezieht sich demnach auf die 40 Tage des Aufenthalts Jesu in der Wüste, entsprechend der summarischen Darstellung der Sache. Doch gestattet das *imperf.* nicht, den Dienst der Engel auf die Versorgung Jesu mit Speise nach Abweisung des Versuchers einzuschränken.

A. Das messianische Wirken Jesu in Galiläa. Cap. I, 14—IX, 50.

Das Bild, welches Markus von der galiläischen Wirksamkeit Jesu entwirft, stelt in den drei Abschnitten, in welche dieser Teil des Evangeliums nach S. 5 gegliedert ist, drei Stufen geschichtlicher Ent-

wickelung dar: 1. den von mächtigem Erfolg begleiteten Anfang der Offenbarung der in Jesu erschienenen Geistesmacht (1, 14—3, 6); 2. die Fortsetzung des begonnenen Werkes von der Wahl von zwölf Jüngern zu Aposteln, die er zu Verkündigern des Evangeliums bildet, bis zur ersten Aussendung derselben (3, 7—6, 13); 3. der Höhepunkt, welchen seine messianische Bezeugung dnrch Lehren und Thaten auf der Wanderung durch die verschiedenen Gegenden Galiläa's in dem Bekentnisse des Petrus und der Besiegelung dieses Bekentnisses durch die Thatsache der Verklärung erreicht (6, 14—9, 50).

I. Das Auftreten und erste mächtige Wirken Jesu. Cap. I, 14—III, 6.

Die Geistesmacht, welche Jesus bei seinem Auftreten zu Capernaum im Lehren und in Heilungen von allerlei Krankheiten offenbarte, machte auf die Hörer und Augenzeugen seiner Wunder so gewaltigen Eindruck, daß nicht nur das heilsbegierige und hilfsbedürftige Volk scharenweise um ihn sich sammelte, sondern auch die geistlichen Führer des Volks auf seine Wirksamkeit aufmerksam wurden und derselben bald feindlich entgegentraten. In C. 1, 14—45 stelt Mark. eine Reihe von Thatsachen zusammen, welche Jesu Ruf in Galiläa verbreiteten; darauf in 2, 1—3, 6 eine Gruppe von Wundern, welche den Widerspruch der Volksleiter hervorriefen.

Cap. I, 14—45. Jesu Auftreten in Galiläa. Berufung von vier Jüngern. Predigt in der Synagoge und mehrere Wunderwerke.

V. 14 u. 15. **Das Auftreten Jesu als Prediger des Evangeliums.** Vgl. Mtth. 4, 12 u. 17. Luk. 4, 14 f. — Nach der Gefangensetzung Johannes des Täufers trat Jesus in Galiläa auf mit der Verkündigung des Evangeliums. Diese Zeitbestimmung ist nicht so zu deuten, daß Jesus aufgetreten sei, um das Werk des Täufers fortzusetzen, denn Jesus trat nicht auf, um Buße, sondern um das Evangelium zu verkündigen; sie besagt nur, daß mit der Beendigung der Wirksamkeit des Täufers nach göttlichem Rathe für Jesum die Zeit gekommen war, mit der Verkündigung des Evangeliums aufzutreten. *Παραδοθῆναι* hingegeben, überliefert werden *sc.* in die Gewalt der Feinde. Diese Hingabe des Johannes bestand darin, daß er durch Herodes gefangen gesezt wurde. Doch hat man deshalb nicht *εἰς τὴν φυλακήν* zu ergänzen, sondern die nähere Bestimmung der Hingabe wird als bekant vorausgesezt und nicht näher angegeben. Die Zeit, wann dies geschah und Jesus öffentlich auftrat, ist nicht angegeben; s. darüber die Erörterung zu Mtth. 4, 12 f. — Der Täufer war aufgetreten *κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας* (v. 4),

Jesus trat auf *κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*[1] das von Gott stammende Evangelium (s. zu v. 1). Die Verkündigung der frohen Gottesbotschaft bestand nach v. 15 in der Ankündigung, daß (*ὅτι* ist *recit.* nicht causal) die Zeit der Ankunft des Reiches Gottes bevorstehe, verbunden mit der Aufforderung zur Sinnesänderung und zum Glauben an das Evangelium. *ὁ καιρός* der Zeitlauf, der nach göttlichem Rathschlusse bis zur Erscheinung des Messias dauern solte; dieser ist vollendet d. h. abgelaufen; vgl. Gal. 4, 4. Ueber den Begriff der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* s. zu Mtth. 3, 2. — Mit dem Zurufe *μετανοεῖτε* hatte schon der Täufer seine Bußpredigt begonnen; das Neue, was Jesus hinzugefügt, ist *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* glaubet an das Evangelium. Die Constr. *πιστεύειν ἐν* ist zwar durch Eph. 1, 13 nicht gesichert, aber durch Ps. 77 (78), 22. Jer. 12, 6 (LXX), *Ignat. ad Philad. 8* (*ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω*) und durch *πίστις ἐν Χριστῷ* Gal. 3, 28. Eph. 1, 15 Kol. 1, 4. 1 Tim. 3, 13 über jeden Zweifel erhoben; vgl. *Winer Gr.* S. 200. Anm. 4. ‚Der Gegenstand des Glaubens ist als dasjenige gedacht, worin das Glauben haftet und beruht' (*Mey.*). Abzuweisen ist sowol die instrumentale Fassung des *ἐν*: *per evangelium ad fidem adducimini* (*Fritzsche*), als die ähnliche Erklärung des *πιστεύειν* von dem Glauben an Christum, und des *ἐν τῷ εὐαγ.* von dem worauf der Glaube sich gründet (*Weiss*), weil hier bei der ersten Erwähnung des Auftretens Jesu weder *πιστεύειν* ohne weiteres vom Glauben an Jesum als den Christ verstanden werden kann, noch auch der Gedanke: ‚in der Freudenbotschaft von der Nähe des Evangeliums beruht es, daß man in dem Bringer derselben zugleich den Begründer der Heilsvollendung sieht', nahe liegt.

V. 16—20. **Die Berufung der ersten Jünger.** Vgl. Mtth. 4, 18—22. Die Berufung der beiden Brüderpaare, des Simon und Andreas, und der Zebedäus-Söhne Jakobus und Johannes zu Jüngern erwähnt Mark. wie Matth. als das erste, was Jesus nach seinem öffentlichen Auftreten als Verkündiger des Evangeliums that, um das Reich Gottes in die Welt einzuführen. Am galiläischen Meere hingehend traf Jesus dieselben mit Fischerarbeit auf ihren Schiffen beschäftigt und fordert sie auf ihm nachzufolgen, mit der Zusage, sie zu Menschenfischern zu machen; und sie folgten dem Ruf ohne Zögern.[2] V. 16. *παράγων*

---

1) Das *τῆς βασιλείας* der Rec. vor *τοῦ θεοῦ* (nach *ADΓΔΠ al.*) fehlt in ℵ*BL al.* und ist wol nur als erklärende Glosse in den Text gekommen.

2) V. 16. *Καὶ παράγων* nach ℵ*BDL al.* ist für ursprünglich zu halten, und *περιπατῶν δέ* in *AΓΔΠ al.* nach Matth. gebildet. *ἀμφιβάλλοντας* ist durch ℵ*BDLΔΠ al.* bezeugt, wogegen *ἀμφίβληστρον* in ℵ*BL* fehlt, einige andere Codd. *ἀμφίβληστρα* haben, u. *D τὰ δίκτυα* bietet — Varianten die sich deutlich als Conjecturen verrathen, wornach *Tisch.* 8 u. *Weiss ἀμφίβληστρον* gestrichen haben. Aber schwerlich mit Recht, denn es ist durch *AΓΔΠ al.* bezeugt, und der Gebrauch des *ἀμφιβάλλεσθαι* ohne Object vom Umherwerfen der Netze beim Fischfang läßt sich durch die Berufung auf *οἱ ἀμφιβολεῖς* als Synonym von *οἱ βάλλοντες σαγήνας* Jes. 19, 8 LXX nicht genügend rechtfertigen, da *οἱ ἀμφιβολεῖς* dort warscheinlich nur eine das עַל פְּנֵי מַיִם erläuternde Glosse zu *οἱ βαλλ. σαγ.* ist.

vorübergehend (am Meere hin). ἀμφιβάλλοντας ἀμφίβληστρον das Netz umherwerfend im Meere ist anschaulicher als βάλλοντας ἀμφιβλ. Auch das zu ποιήσω ὑμᾶς hinzugesezte γενέσθαι ist blos verdeutlichend, und darin nicht der Gedanke ausgesprochen, ‚daß die Jünger *nicht jezt schon* in den höheren Beruf, für den sie den bisherigen aufgeben, eintreten, sondern *einst* Träger desselben *werden* sollen, wenn sie selbständig ausgesandt werden, Seelen für das Gottesreich zu gewinnen' (*Weiss*). In v. 19 ist καὶ αὐτοὺς ἐν τῷ πλοίῳ für sich zu nehmen, und sie (*et ipsos*) ebenfalls im Schiffe (wie Simon u. Andreas) nämlich die Netze ausbessernd, während Simon u. Andreas mit dem Ziehen der Netze im Meere beschäftigt waren. V. 20. Καὶ εὐθὺς ἐκάλ. und *alsbald* rief er sie d. h. gleich nachdem Andreas u. Simon ihm gefolgt waren (εὐθύς auf v. 18 zurückweisend). Ueber den dem Mark. eigentümlichen Zusatz: μετὰ τῶν μισθωτῶν haben die Ausll. verschiedene Vermutungen geäußert; entweder daß dieser Zusatz erklären solle, wie die Söhne ihren Vater ohne Impietät verlassen konten (*de W., Bl.* u. A.), oder daß sie sich durch die Wolhabenheit, welche das schwungvoll betriebene Geschäft bezeige, nicht zurückhalten ließen (*Ew., Volkm.*), oder daß sie die Pflicht der Pietät gegen den Gehorsam gegen Jesum hintansezten (*Klost.*). Aber diese beiden lezteren Beziehungen liegen weit ab. Daß Jakobus u. Johannes ihren Vater verließen um Jesu nachzufolgen, wird auch von Matth. erwähnt. Dadurch unterschied sich dieser Fall von dem vorhergehenden. Von Petrus u. Andreas heißt es nur: sie verließen ihre Netze und folgten ihm. Sie scheinen das Fischergewerbe selbständig betrieben zu haben und konten es ohne weiteres aufgeben. Anders Jakobus u. Johannes, die bei ihrem Vater im Schiffe waren. Entschlossen sie sich zur Nachfolge Jesu, so mußten sie ihren Vater verlassen. Dies konten sie aber unbedenklich thun, da der Vater nicht hilflos zurückblieb, sondern außer den Söhnen noch Tagelöhner in seinem Gewerbe beschäftigte. Mehr scheint Mark. mit der Erwähnung der Tagelöhner nicht sagen zu wollen, obwol aus diesem Umstande sich schließen läßt, daß Zebedäus die Fischerei in größerem Maßstabe betrieb, also wol auch nicht unbemittelt war. — Ueber den Entschluß dieser Jünger, ihr irdisches Gewerbe aufzugeben und Jesu nachzufolgen, haben wir schon zu Mtth. 4, 22 (S. 128) bemerkt, daß Matth. u. Mark. nur das entscheidende Moment erwähnen, und eine frühere Bekantschaft der Berufenen mit Jesu, worüber Joh. 1, 35 ff. berichtet ist, nicht ausschließen.

V. 21—28. **Das Lehren Jesu und die Dämonenaustreibung in der Synagoge zu Capernaum.** Vgl. Luc. 4, 31—37. Matthäus hat diesen Vorgang nicht und Luk. läßt ihn erst nach dem Auftreten Jesu in der Synagoge zu Nazaret, woran die Nazaretaner solchen Anstoß nahmen, daß sie Jesum aus der Stadt stießen, folgen. Mark. eröffnet seinen Bericht von der Wirksamkeit Jesu mit diesem Ereignisse, welches gewaltiges Aufsehen machte, als geschichtlichem Beleg dafür, daß in Jesu die Macht eines neuen Geistes in die Welt eintrat. Aus dieser verschiedenen Gruppirung der Begebenheiten ist es zu erklären,

daß Luk. diesen Vorgang mit den Worten: *καὶ κατῆλθεν εἰς Καφ.* und (Jesus) ging hinab (von dem höher gelegenen Nazaret) nach Capernaum (am Ufer des galiläischen Meeres), einführt, Mark. dagegen im Anschlusse an das Vorhergehende mit *καὶ εἰςπορεύονται* „und sie (Jesus und die vier vorher berufenen Jünger) gingen nach Cap. hinein". Ueber die Lage von Capernaum, s. zu Mtth. 4, 13. Durch das *praes. hist.* wird die folgende Scene vergegenwärtigt, den Lesern gleichsam vor Augen gestelt. *Καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασι* d. h. gleich am nächsten Sabbat. Der Plural *τὰ σάββατα* bezeichnet hier den einen Ruhetag in der Woche, wie ö., so schon Ex. 31, 15 f. Lev. 23, 32, gebildet nach dem aram. שַׁבָּתָא (s. zu Mtth. 12, 1) und analog dem Gebrauch des Plurals bei andern Festen, wie *τὰ γενέσια* 6, 21, *τὰ ἄζυμα* 14, 1. Die Dativform *σάββασι* ist wie von einem Sing. *τὸ σάββας* stammend gebildet. — Ueber den Inhalt der Lehre ist nichts bemerkt. Aus der allgemeinen Angabe v. 14 u. 15 ergibt sich aber, daß es die Predigt des Evangeliums vom Herbeigekommensein des Reiches Gottes war. V. 22. Dieser neuen Lehre (v. 27) entsprach die Herz und Gemüt mächtig erfassende Form des Vortrags. Die Zuhörer *ἐξεπλήσσοντο* geriethen außer sich vor Staunen; denn Jesus lehrte sie *ὡς ἐξουσίαν ἔχων* wie einer der göttliche Vollmacht besizt, nicht wie die Schriftgelehrten, in deren Lehre solche Macht nicht zu spüren war, vgl. Mtth. 7, 28. *ἦν κηρύσσων* „er war lehrend", die Zuständlichkeit des Lehrens ausdrückend.

V. 23 ff. Sofort (*εὐθύς*) bot sich Jesu auch Anlaß, seine Macht über die Dämonen zu offenbaren. In der Synagoge war ein Mensch *ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* in der Gewalt eines unreinen Geistes sich befindend d. h. von einem bösen Dämon besessen. Matth. braucht *πνεῦμα ἀκάθαρτον* selten, nur 10, 1. 12, 43, gewöhnlich *τὸ δαιμόνιον*; Mark. braucht beide Worte gleich oft, Luk. *δαιμόνιον* öfter als *πν. ἀκάθαρτον*, und in 4, 33 der Parallele zu unserem V. beide verbunden: *πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου* zur Verdeutlichung der Sache für Hellenen. *Καὶ ἀνέκραξεν* und er schrie auf, nämlich der Mensch, aus dem aber der Dämon redete, wie aus der Rede v. 24 erhellt; vgl. Mtth. 8, 29, wo auch der Dämon Jesum sofort erkent. *Τί ἡμῖν καὶ σοί* was haben wir mit dir zu schaffen? *ἡμῖν* ich und meines gleichen, wir Dämonen; eben so das folg. *ὑμᾶς*. Die Adjectivbildung *Ναζαρηνός* scheint dem Mark. eigentümlich zu sein; er braucht sie 14, 65 u. 16, 6 und nach ℵ *AC al.* auch 10, 47; bei Luk. finden wir sie nur 4, 34 und nach ℵ *BIL* auch 24, 19, wo übrigens die meisten Codd. *ADNPΧΓΔΛΠ al. Ναζωραῖος* haben, welche Form in Luk. 18, 37 und constant in *Acta* (6 mal) steht und von Matth. u. Johannes ausschließlich gebraucht wird. „Du kamst uns zu verderben" d. h. nicht blos: unsere Macht zu vernichten, sondern: uns strafrichterlich dem Verderben zu überliefern. „Wir kennen dich, wer du bist, *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* der Heilige Gottes." *ἅγιοι* heißen im N. T. auch die gläubigen Christen und in Ps. 106, 16 wird Aaron קְדוֹשׁ יהוה *ἅγιος κυρίου* genant; nirgends aber im A. u. N. Test. wird das Prädicat *ὁ ἅγιος τ. θεοῦ* einem Menschen beigelegt; es ist auch keine gangbare Bezeichnung des Messias; es komt außer hier und der

Parallele Luc. 4, 34 nur noch Joh. 6, 69 vor, Jesum als den Sohn Gottes bezeichnend, welchen der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat (Joh. 10, 36), nicht blos als ‚den Gottgeweihten schlechthin' (*Weiss*), sondern als den, der vom heiligen Geiste gezeugt und bei der Taufe mit dem heiligen Geiste zur Ausrichtung seines Amtes gesalbt war, und hierdurch aus dem Geschlechte der sündigen Menschen ausgesondert sich im Leben und Wandel als sündlos darstelt und als ἅγιος παῖς τοῦ θεοῦ Act. 4, 27 nicht nur den Folgen der Sünde, dem Tode entnommen war, sondern auch die Macht über Sünde und Tod (Apok. 3, 7) besaß und eben deshalb ein Schrecken der Dämonen ist. Die Behauptung, daß ἅγιος in dieser ethischen Bedeutung nie bei Mark. vorkomme (*Weiss*), ist ein grundloser Machtspruch, dessen Nichtigkeit schon aus Mrc. 6, 20 (δίκαιον κ. ἅγιον vom Täufer prädicirt) zu ersehen ist. V. 25 f. Jesus bedrohte ihn (den Dämon der aus dem Menschen redete): „Verstumme und fahre aus ihm (dem Menschen) aus." φιμώθητι darf man nicht auf die Aussage des Dämons über Jesu Messianität beschränken, wie die Verbote 1, 34 u. 3, 12, die sich auf die Zeit nach dem Ausfahren des Dämons beziehen. Es ist von ἔξελθε nicht zu trennen und als Machtwort des Siegers zu fassen, dem der unreine Geist sofort gehorchen muß und gehorcht, doch nicht ohne an dem Menschen, dessen er sich bemächtigt hatte, noch einmal seine Wut auszulassen. σπαράξαν αὐτόν ihn hin und herzerrend und einen lauten Schrei ausstoßend fuhr er aus. Das σπαράξαν zeigte sich an krampfhaften Convulsionen des Kranken. — V. 27. Diese Machtoffenbarung Jesu sezte alle Anwesenden in Staunen, so daß sie unter einander sich fragten: τί ἐστιν τοῦτο d. h. was sind das für unerhörte Dinge. Damit meinen sie nicht blos die Austreibung des Dämons, sondern, wie ihre weitere Rede zeigt, auch das Lehren mit eindringender Macht. In beiden war es die Kraft des Wortes, welche so staunenswerte Erfolge erzielte. Wie beim διδάσκειν das Wort durch den Eindruck auf die Hörer sich als höhere Geistesmacht kundgab, so bei der Dämonenaustreibung in der Gewalt, welcher der Dämon troz seines Wütens weichen mußte. Die Sätze: διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν (so nach *Tisch.* 8) und τοῖς πνεύμασι τ. ἀκαθ. ἐπιτάσσει entsprechen dem erregten Affecte. κατ' ἐξουσίαν ist zu διδ. καινή zu ziehen: ein Lehren neu an Gewalt, und nicht mit *Lchm.* nach ℵ*BL* zu καὶ τοῖς πνεύμασι: vermöge Gewalt gebietet er auch den unreinen Geistern, da κατ' ἐξουσ. sichtbar auf v. 22 zurückweist und die Gewalt Jesu über die unreinen Geister in dem Satze: καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ ausgesprochen liegt. Die in diesen Sätzen malerisch hervortretende Schilderung staunender Verwunderung wird abgeschwächt durch die Verbindung der Worte zu einem Satze: ‚mit neuer Lehre befiehlt er mächtiglich auch den Teufeln' (*Ew.*). V. 28. Infolge dieses Auftretens Jesu verbreitete sich das Gerücht von ihm sofort in der ganzen Umgegend. τὴν περίχωρον τῆς Γαλ. ist nicht die Umgegend von Galiläa oder die Galiläa umgebende Gegend, sondern die Umgegend Galiläa's um Capernaum herum (*Weiss*). Bei der ersteren Fassung wäre Galiläa, wo sich das Gerücht doch zuerst ver-

breitete, gar nicht genant und ὅλην wäre selbst als Hyperbel unpassend.

V. 29—34. **Heilung der Schwiegermutter Simons und andere Krankenheilungen.** Vgl. Mtth. 8, 14—16. Luk. 4, 38—41. Ueber diese Begebenheit und ihre Stellung bei Matth. hinter der Bergpredigt s. die Erörterung zu Mtth. 8, 14. — V. 29. Aus der Synagoge begab sich Jesus alsbald mit seinen Jüngern in das Haus des Simon und Andreas. Subject zu ἐξελθόντες ἦλθον sind Jesus und Simon und Andreas, begleitet von (μετά) Jakobus und Johannes. Im Hause des Simon und Andreas fanden sie Simons Schwiegermutter am Fieber krank liegend, und sogleich (ohne erst eine Erkundigung Jesu nach ihr abzuwarten) sagt man ihm von ihr (λέγουσι impersonell, nämlich die Hausgenossen oder die Brüder, in deren Haus Jesus eintrat). V. 31. Ihre Hand ergreifend richtete Jesus sie vom Lager auf und das Fieber verließ sie.[1] καὶ διηκόνει αὐτοῖς sie wartete ihnen (Jesu und den Hausgenossen) bei Tische auf. — V. 32. Andere Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen am Abende. Ὀψίας γενομένης hat Mark. durch ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος als die Zeit des Sonnenuntergangs näher bestimt; nach *Mey.*, um den eingetretenen Ablauf des Sabbats zu bezeichnen, weil nach *Wetst. Judaeos religio tenebat, quominus ante exitum sabbati aegrotos suos afferrent.* Aber die Richtigkeit dieses Grundes möchte schwer zu erweisen sein, da weder das mos. Gesetz verbot am Sabbate Kranke heilen zu lassen, noch auch die strengen pharisäischen Satzungen mit der Praxis des Volks im Einklang standen; s. zu Mtth. 12, 10 ff. πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας alle Kranke, welche sie hatten. V. 33. Die ganze Stadt war an der Thür (des Hauses) versammelt — eine populär hyperbolische Ausdrucksweise; vgl. v. 5 — nicht um Hilfe von Jesu zu begehren, sondern um Jesum und sein wunderbares Wirken zu sehen. Das Haus, in welchem Jesus am Abende die Kranken heilte, wird von *Weiss* für das Haus Simons und Andreas gehalten. Dies ist zwar möglich, läßt sich aber mit den von *W.* angeführten Gründen: ‚*a.* wegen der Art, wie die neue Zeitangabe an das dauernde διηκόνει sich anschließt, *b.* weil Mark. von einem Wohnen Jesu in Capernaum überall nichts weiß', nicht zur Warscheinlichkeit erheben. Aus dem διηκόνει folgt nicht, daß Jesus bis Sonnenuntergang im Hause Simons blieb. Daß aber Jesus in Capernaum eine eigene Behausung hatte, läßt sich zwar nicht mit *Mey.* aus dem πρὸς αὐτόν sicher folgern, erhellt aber deutlich aus dem ὅτι ἐν οἴκῳ ἐστίν 2, 1, wenn auch Mark. die Uebersiedelung Jesu von Nazaret nach Capernaum nicht berichtet, wie er auch das Wohnen Jesu bei seinen Eltern in Nazaret nicht erzählt sondern in v. 9 nur angedeutet hat. Beides sezt er als bekant voraus, ohne für die Bestimmung seines Evangeliums eine ausdrückliche Erwähnung dieser Umstände für nötig zu erachten. V. 34. „Er heilte *viele* an mannigfaltigen Krankheiten Leidende". πολλούς

1) Das εὐθέως der *Rec.* hinter πυρετός, welches *ΑΓΔΠ* haben, hat *Tisch.* 8 mit Recht nach ℵ*BCL al.* gestrichen.

ist durch den Zusatz *κακῶς — νόσοις* näher bestimmt und bildet keinen Gegensatz zu *πάντας τοὺς κακ. ἔχ.* v. 32, daß man daraus schließen dürfte: nicht alle die zu ihm gebracht wurden, weil es zu spät war und bei manchen auch die Bedingungen der Heilung fehlten (*Mey., Weiss*). Der Gedanke ist im Zusammenhange dieser: Nicht blos Fieberkranke, wie die Schwiegermutter Simons heilte er, sondern alle, welche man zu ihm brachte, und zwar *viele*, die an mannigfaltigen Krankheiten litten. Die Dämonen, welche er austrieb, ließ er nicht reden, weil sie ihn kanten (vgl. v. 24); denn er wolte nicht vorzeitig und am wenigsten von unsauberen Geistern als Messias proclamirt sein; s. zu 5, 43 u. zu Mtth. 8, 4. Unrichtig erklären *Bl.* u. A. *λαλεῖν — ὅτι sagen — daß*. Denn *λαλεῖν* wird von Mark. nie mit *λέγειν* verwechselt. Ueber die Form *ἤφιεν* (v. 34 u. 11, 16) Imperf. von einem Thema *ἀφίω* mit dem Augment an der Präposition s. *Winer* Gr. S. 77 d. 7. A.

V. 35—39. **Wanderung in die umliegenden Städte und Flecken Galiläa's.**[1] Vgl. Luk. 4, 42—44. — Am andern Morgen vor Tageshelle stand Jesus auf und begab sich von Capernaum weg an einen Ort und betete dort. *ἔννυχα λίαν* als es noch sehr nächtlich (dunkel) war. *ἔννυχα* ist *accus. plur.* des Neutrums der Zeitbestimmung; der Plur. in diesem adverbialen Gebrauch nicht weiter vorkommend. *ἐξῆλθεν* ging aus dem Hause, wo er am Abende Kranke geheilt hatte; *ἀπῆλθεν* ging weg aus der Stadt. *ἔρημος τόπος* öder, wüster d. h. unbewohnter Ort. Dort betete er, um sich durch Pflege der geistigen Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater für ferneres Wirken zu stärken. V. 36. Als die Jünger seinen Weggang erfuhren, folgten Simon und *οἱ μετ' αὐτοῦ* d. h. die anderen drei Jünger ihm nach und sagten ihm, als sie ihn fanden, daß alle ihn suchen. Das Composit. *κατεδίωξεν* ist significanter als das Simplex, das Nachfolgen bis zu ihm hin ausdrückend (*Mey.*). *πάντες* hat Luk. durch *οἱ ὄχλοι* verdeutlicht. V. 38. Jesus aber ließ sich durch dieses Verlangen nach ihm von seinem Berufe, allenthalben im Lande das Evangelium zu verkündigen, nicht abhalten und fordert die Jünger auf, mit ihm anderswohin zu gehen in die nächsten Marktflecken, damit er auch dort das Evangelium verkündige. *ἀλλαχοῦ* bei einem Verbum der Bewegung, wie *πανταχοῦ* für *πανταχοῖ* in v. 28 und *ἄλλοθε* bei *Herod., Xenoph.* u. A. — *κωμοπόλεις* stadtähnliche Dörfer, Marktflecken; im N. T. nur hier. „Denn dazu bin ich ausgegangen." *ἐξῆλθον* nicht: so früh aus dem gastlichen Hause oder aus Capernaum weggegangen, wie *Mey., Weiss* u. A. trivial erklären, *ἐξέρχεσθαι* ist hier absolut gebraucht in der Bed. in die Oeffentlichkeit hinausgehen, in die Welt kommen; und will man etwas

1) In v. 35 hat *Tisch.* 8 das ungewöhnliche *ἔννυχα* nach ℵ*BCDL al.* statt *ἔννυχον* (*ΑΓΔΠ al.*) recipirt und *καὶ ἀπῆλθεν* in ℵ*CDL al.* gegen *B. al.* beibehalten. V. 37. *καὶ εὗρον αὐτόν, καὶ λέγουσιν* in ℵ*BL* ist dem *καὶ εὑρόντες αὐτὸν λέγουσιν* als periodischerer Gestaltung der Construction vorzuziehen. In v. 38 hat *Tisch. ἀλλαχοῦ* hinter *ἄγωμεν* nach ℵ*BC*L al.* restituirt, und *ἐξῆλθον* nach denselben Codd. statt *ἐξελήλυθα* (*ΑΔΓΠ*), und in v. 39 *ἦλθεν κηρύσσων* nach ℵ*BL* statt *ἦν κηρύσ.* (*ΑCDΓ al.*) aufgenommen.

suppliren, so ist *παρὰ* oder *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* hinzuzudenken; vgl. Joh. 13, 3. 16, 27. 30. So hat Luk. 4, 43 diesen Ausspruch aufgefaßt und mit *ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην* wiedergegeben. — V. 39. *κηρύσσων εἰς τὰς συναγ. αὐτ.* verkündigend in ihre Synagogen d. h. an die in den Synagogen sich Versammelnden. *εἰς ὅλην τὴν Γαλ.* ist mit *ἦλθεν* zu verbinden: er ging verkündigend ... in das ganze Galiläa, durchzog mit der Predigt ganz Galiläa (*Weiss*). Daran schließt sich auch *καὶ τὰ δαιμ. ἐκβάλλων* einfach an, besagend, daß er die Dämonen austrieb, so weit er in Galiläa herumkam, nicht blos in den Synagogen. Mit diesem V. geht Mark. wieder zur allgemeinen Schilderung der heilbringenden Thätigkeit Jesu über, um v. 40 ff. daran wieder einen speciellen Fall rettender Barmherzigkeit anzureihen.

V. 40—45. **Heilung eines Aussätzigen.**[1] Vgl. Mtth. 8, 1—4. Luk. 5, 12—16. Nach Matth. verrichtete Jesus diese Heilung, als er nach der Bergpredigt vom Berge herabkam. Mark. und Luk. lassen die Zeit unbestimt, letzterer hat sie nur vor der Bergrede gesezt. Die sachliche Erklärung s. bei Mtth. 8, 1 ff. In v. 41 hat Mark. *σπλαγχνισθείς* zugesezt, welches dem *ἐκτείνας* subordinirt ist: in Erbarmung seine Hand ausstreckend (*Mey.* gegen *Weiss*). In v. 43 ist eigentümlich die Angabe *καὶ ἐμβριμησάμενος cet.* „und ihn anzürnend (zornig anfahrend) trieb er ihn alsbald fort.“ Vgl. den ähnlichen Fall Mtth. 9, 30, wo Jesus den geheilten Blinden auch mit Zornesunwillen verbot, die Heilung bekant zu machen. Dem Zornesausdrucke entspricht das starke *ἐξέβαλεν αὐτόν* und trieb ihn hinaus. ‚Man denke sich ein heftiges: *nun fort! hinaus*‘ (*Mey.*). Uebrigens läßt sich aus dem *ἐξέβαλεν* nicht mit Sicherheit folgern, daß Mark. diese Heilung als in einem Hause oder gar in einer Synagoge geschehen denke (*Bl., Mey., Weiss* u. A.); denn man darf das *ἐξεβ.* nicht von dem folgenden Gebote, zum Priester zu gehen u. s. w., absondern und *ἐξεβ.* läßt sich auch vom Forttreiben aus der Umgebung oder Gemeinschaft Jesu verstehen. Nach Luk. geschah die Heilung in einer Stadt. Den Anlaß aber zu dem zornigen Forttreiben des Geheilten haben wir sicherlich nicht darin zu suchen, daß der Aussätzige die vom Gesetz gezogene Schranke, nicht in ein Haus Anderer zu treten (Lev. 13, 46 vgl. Num. 5, 2), durchbrochen hatte, sondern hauptsächlich in dem Seelenzustande des Geheilten, welcher die ihm widerfahrene Gnade still im Herzen bewegen solte, um den Keim des Glaubens, den er in der Bitte: wenn du wilst kanst du mich reinigen,

---

1) In v. 40 hat *Tisch.* 8 *αὐτόν* mit ℵ *L* und *καί* hinter *γονυπετῶν* mit ℵ* *B* weggelassen; wol kaum mit Recht, da ersteres durch *ACΔΘ*Π al.*, lezteres ℵ^c *ACDLΓΔΘΠ al.* bezeugt ist; dagegen ist *Κύριε* vor *ὅτι* wol nur aus Luk. hereingekommen. In v. 41 ist *ὁ δὲ Ἰησοῦς* wol nur spätere Ergänzung des Subjects in *ACΓΔ al.* und nach ℵ *BD al.* zu streichen und blos *καί* zu setzen. In v. 42 ist *εἰπόντος αὐτοῦ* (*ACΓΔ al.*) nur verdeutlichender Zusatz und nach ℵ *BDL al.* zu tilgen; ebenso *αὐτοῦ* hinter *ἥψατο*. V. 45. *ἐν* (*ἐρήμοις τοπ.*) statt *ἐπ' ἐρήμ. τοπ.* ist wol nur aus Luk. in *ACDΓ al.* gekommen; und *πάντοθεν* ist durch ℵ *ABCDKL al.* so entschieden bezeugt, daß *πανταχόθεν* in *EGUV al.* dagegen nicht in Betracht kommen kann.

ausgesprochen, nicht sofort wieder zu ersticken. Mit diesem Motiv läßt sich — als untergeordnetes Moment — die Absicht Jesu verbinden, dem vorschnellen Ausbreiten des Wunders unter dem Volke vorzubeugen.[1] Ueber das Gebot, zum Priester zu gehen u. s. w. s. die Erklär. zu Mtth. 8, 4. — V. 45. Der Geheilte aber, als er hinausgegangen war, fing an vielmals zu verkündigen und die Geschichte ruchbar zu machen, so daß Jesus nicht mehr öffentlich in eine Stadt hineingehen konte, sondern draußen an öden Oertern sich aufhielt (ἦν) und die Hilfesuchenden von allen Seiten her zu ihm kamen. Mit ἤρξατο κηρ. wird angedeutet, wie der Geheilte es nicht über sich vermochte, von der ihm zuteil gewordenen Hilfe zu schweigen, s. zu Mtth. 9, 31. πολλά adv. vielmal, häufig. διαφημίζειν durchs Gerücht verbreiten. τὸν λόγον nicht das Wort Jesu καθαρίσθητι (*Euthym., Fritzsche, Volkm., Wittich.*), auch nicht das Wort der Heilsbotschaft, wie es Jesus verkündigte 2, 2 (*Weiss*), sondern die Rede von dem Vorgefallenen, die ‚Geschichte' seiner Heilung (*Luther, Mey.* u. A.). ἔρημοι τόποι. s. zu v. 35. καί vor ἤρχοντο ist einfaches *und*, nicht adv. ‚und doch' (*Bl., de W.*). Um jedes Aufsehenmachen zu vermeiden, weilte Jesus, die Städte meidend, in unbewohnten Oertern, nicht um sich dem hilfesuchenden und heilsbegierigen Volke ganz zu entziehen, sondern nur um in der Stille zu wirken, und denen, die ihn in der Einsamkeit aufsuchten und darin ihr ernstliches Trachten nach Heil kundgaben, Hilfe und Heil zu gewähren. Uebrigens charakterisirt Mark. mit dieser Bemerkung nur die von Jesu befolgte Maxime seines Handelns, ohne damit den gelegentlichen Besuch der Städte zu negiren, wie gleich die folgende Erzählung (2, 1 ff.) zeigt.

Cap. II—III, 6. Heilung des Gichtbrüchigen. Berufung Levi's und Zöllnergastmahl. Die Fastenfrage. Aehrenpflücken der Jünger und Heilung der verdorrten Hand am Sabbate.

Diese fünf nach Zeit und Ort und Umständen verschiedenen Begebenheiten hat Mark. deshalb zu einer Gruppe zusammengestellt, weil sie zeigen, wie neben der großen Begeisterung der Volksmenge für

1) Ganz verfehlt ist der Schluß von *Weiss* (Mark.-Ev. S. 73) aus dem sofortigen Hinaustreiben des Aussätzigen, daß derselbe noch nicht von seinem ansteckenden Aussatze gereinigt war, mit der darauf basirten Deduction, daß die apostolische Quelle mit dem Worte Jesu: sei gereinigt, nur kurz auf den sofortigen Erfolg dieses wunderthätigen Wortes hingewiesen habe, die Verfasser unserer drei Evangelien aber dieses Wort in eine sofortige Wunderheilung (εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα) umgedeutet haben, während die sicher genauere (?) Vorstellung nur ergebe, daß durch die Berührung und das Machtwort Jesu wol ein unfehlbar zum Ziele führender Heilproceß eingeleitet war, der sich aber *naturgemäss* erst allmählich auf dem Wege zum Priester vollzog. Diese Deutung liegt doch von der altrationalistischen Auffassung, wonach Jesus den Reconvalescenten nur reingesprochen habe, nicht weit ab.

Jesum von seiten der geistlichen Volksleiter sich Widerspruch gegen sein messianisches Wirken erhob und rasch bis zu Todfeindschaft sich steigerte. Die Schriftgelehrten nahmen Anstoß daran, daß Jesus zu dem Gichtbrüchigen sagt: mein Sohn, dir sind deine Sünden vergeben, und die Macht hiezu durch die That der Heilung erweist, sowie daran, daß er mit Sündern und Zöllnern isst und seine Jünger die pharisäische Fastenübung und Sabbatsatzungen nicht befolgen läßt, hauptsächlich aber an der Art und Weise, wie Jesus ihnen gegenüber sein und seiner Jünger Verhalten rechtfertigt und sich als den Heiland der Sünder, als den (messianischen) Bräutigam und als den Herrn des Sabbats darstelt.

V. 1—12. **Heilung eines Gichtbrüchigen.**[1] Vgl. Mtth. 9, 1—8. Luc. 5, 17—26. — In v. 1 u. 2 hat Mark. die nachfolgende Begebenheit in der dem Plane seines Evangeliums entsprechenden Weise eingeleitet: Als Jesus wiederum nach Capernaum hineingekommen war ... versammelten sich alsbald Viele u. s. w. *δι' ἡμερῶν* nach Verlauf von dazwischen liegenden Tagen; vgl. *Winer* S. 356. *ὅτι εἰς οἶκόν ἐστι* daß er zu Hause ist (ins Haus gegangen ist und sich dort befindet) — eine im Griechischen ganz gewöhnliche Verbindung des Verbums der Ruhe mit der vorgängigen Bewegung; vgl. *Winer* S. 387. Gemeint ist nicht das Haus da Petrus (*Weiss*), sondern das Haus wo Jesus wohnte. *ὥστε μηκέτι χωρεῖν cet.* so daß nicht einmal der Raum vor der Thür (geschweige denn das Haus) sie mehr fassen konte. *τὸν λόγον* das Wort *κ. ἐξ.* d. i. das Evangelium, wie Luc. 1, 2 vgl. Mrc. 8, 32. — V. 3 f. *Καὶ ἔρχονται* „und es kommen (Leute) bringend zu ihm einen Gichtbrüchigen getragen von Vieren." Und da sie denselben nicht zu ihm (Jesu) bringen konten wegen der Volksmenge, dekten sie das Dach ab wo er war, und als sie es aufgebrochen hatten, ließen sie das Tragbett, auf dem der Kranke lag, hinab *sc.* in das Gemach, in welchem Jesus sich befand. *ἐξορύξαντες* ist von *ἀπεστέγασαν* nicht mit *de W., Volkm.* sachlich so zu unterscheiden, daß dies auf das Abdecken der Ziegel, jenes auf das Durchbrechen des Estricht oder der Dachlatten zu beziehen wäre, sondern *ἐξορύξαντες* „ausgebrochen habend (die

---

1) Anstatt *εἰσῆλθεν πάλιν* (oder *πάλιν εἰσῆλθεν*) ... *καὶ ἠκούσθη* (in *AC al.*) hat *Tisch.* 8 nach ℵ*BL al. εἰσελθὼν πάλιν* .... *ἠκούσθη* recipirt; ferner *ἐν οἴκῳ* nach ℵ*BDL al.*, dies aber schwerlich mit Recht, da es offenbare Correctur des *εἰς οἶκον* (*ACΓΔΠ al.*) ist. In v. 2 ist *εὐθέως* vor *συνήχθησαν* (*ACDΓΔ al.*), weil in ℵ*BL*, Minusk. u. Verss. fehlend, mit Recht getilgt. V. 4. *ὅπου* statt *ἐφ' ᾧ* ist durch ℵ*BDL* hinreichend bezeugt; dagegen *ἀφίενται* in v. 5 durch *B.* 28. 33 und in v. 9 durch ℵ*B.* 28 zu schwach beglaubigt, um *ἀφέωνται* in *ACDL al.* u. v. 9 auch in ℵ aus dem Texte zu entfernen. V. 7. *οὕτως λαλεῖ*; *βλασφημεῖ·* nach ℵ*BDL* ist richtiger als *οὕτω λαλεῖ βλασφημίας* in *ACΓΔΠ*. In v. 8 haben *Griesb., Mey.* u. *Weiss αὐτοί* vor *διαλογίζονται* auf Grund von *ACΓΔΠ al.* mit Recht als ursprünglich festgehalten, da es in ℵ*BDGL* wol nur durch Abschreibefehler oder als scheinbar überflüssig in Wegfall gekommen ist. V. 12. *ἔμπροσθεν πάντων* nach ℵ*BL* ist dem *ἐναντίον πάντων* in *ACD al.* vorzuziehen (vgl. 9, 2), da Mark. *ἐναντίον* nur in der Bed. gegenüber, conträr gebraucht.

Decke)“ nur nähere Bestimmung des ἀπεστ. τ. στέγην, welche besagt, daß sie nicht das ganze Dach abdekten, sondern nur ein Stück des Daches ausbrachen, um durch diese Oeffnung den Kranken auf dem Tragbette ins Haus unten hinablassen zu können. Den Hergang stellen sich *Mey., Weiss* u. A. nach *Lightf. hor. ad h. l.* so vor, daß Jesus im Oberzimmer (ὑπερῷον) des Hauses war und die Träger das darüber befindliche Dach abdekten oder aufbrachen, weil in jenem Hause entweder Dach und Oberzimmer nicht durch eine Thür verbunden waren, oder die Thür für den Transport des Kranken zu enge war. Ganz gegen den Wortlaut der Erzählung, da von einem ὑπερῷον weder bei Mark. noch bei Luk. die Rede ist. Außerdem ist die Voraussetzung, daß Jesus vom Oberzimmer aus dem Volke gepredigt habe, mit der Bestimmung des Oberzimmers zum Sichzurückziehen, wenn man allein sein wolte, unvereinbar. Nach den klaren Textworten war Jesus unten im Hause und der Zugang zu ihm durch das πρὸς τὴν θύραν versammelte Volk versperrt. Deshalb stiegen die Träger des Kranken mit demselben auf das Dach des Hauses, vermutlich auf einer von außen angebrachten Treppe, und lassen nach Aufbrechung des Daches das Bett mit dem Kranken in den unteren Raum des Hauses hinab. κράβαττος oder κράββατος Ruhebett ist warscheinlich das latein. *grabatus;* Luk. hat κλινίδιον, Mtth. κλίνη. V. 5—12 stimmen in allen wesentlichen Punkten mit Mtth. 9, 2ᵇ—8 überein und sind bei Mtth. erklärt worden. Mark. hat nur die Zurechtweisung der Schriftgelehrten umständlicher beschrieben. διαλογιζόμενοι ἐν τ. καρδίαις αὐτῶν erwägend in ihren Herzen — nicht öffentlich aussprechend. τί οὗτος οὕτως λαλεῖ was redet dieser auf diese Weise? οὗτος *dieser* verächtlich. οὕτως die Art des Redens andeutend, wird näher bestimt durch βλασφημεῖ „er lästert Gott.“ Zur Erläuterung des βλασφ. für heidenchristliche Leser sezt Mark. hinzu: „wer kann Sünden vergeben außer nur allein Gott?“ woraus klar wird, daß die Schriftgelehrten Jesum der Blasphemie beschuldigten, weil er sich diese göttliche Prärogative angemaßt habe. In v. 8 hebt Mark. durch εὐθὺς ἐπιγνοὺς — τῷ πνεύματι sehr deutlich hervor, daß Jesus sofort unmittelbar erkante, was seine Widersacher in ihren Herzen erwogen (αὐτοὶ διαλογ. ἐν ἑαυτοῖς *ipsi — in semet ipsis*). In v. 10 ist durch σοὶ λέγω nicht ‚das affectvolle Anakoluth der Darstellung Mtth. 9, 6 entfernt‘ (*Mey.*), sondern nur deutlich gemacht, daß die Rede sich von den Schriftgelehrten ab- und an den Kranken hinwendet, und in v. 12 durch εὐθύς und ἄρας τ. κραβ. die Wirkung des Wortes Jesu als sofort eingetreten markirt. ἐξίστασθαι sich entsetzen, drükt nicht blos das Erstaunen über das unerhörte Wunder aus, sondern schließt auch die Furcht vor der darin sich offenbarenden göttlichen Allmacht (das ἐφοβήθησαν des Matth.) in sich. οὕτως οὐδέποτε εἴδομεν „so haben wir niemals gesehen“ d. h. ‚in solcher Weise haben wir niemals einen Anblick gehabt‘ (*Mey.*); demnach ist weder τί zu ergänzen noch οὕτως für τοιοῦτο gebraucht.

V. 13—17. **Die Berufung des Zöllners Levi und das Zöllner-**

gastmahl.[1] Vgl. Mtth. 9, 9—13. Luc. 5, 27—32. — Der Zöllner *Levi* ist dieselbe Person mit dem Zöllner *Matthaeus* (Mtth. 9, 9), welchen Namen derselbe wol erst bei seinem Eintritt in die Jüngerschaft Jesu angenommen hat. Der Bericht des Mark. über diese Begebenheiten stimt in allen wesentlichen Punkten so vollständig mit der Relation des Matth. überein, daß darüber kein Zweifel bestehen kann. Mark. hat nur in der ihm eigentümlichen Weise den Vorgang anschaulicher beschrieben. — V. 13 bildet den Uebergang dazu. ἐξῆλθε weist auf v. 1 (Capernaum) zurück, πάλιν εἰς τὴν θάλασσαν auf 1, 16: das Vorübergehen Jesu am (galil.) Meere, bei welchem er die ersten vier Jünger berufen hat. Die Angabe καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ... αὐτούς enthält nicht blos subjective Vorstellung des Mark., sondern objective Warheit; denn Jesus war seit seinem öffentlichen Auftreten auf seinen Gängen am galil. Meere nie allein oder auch nur von seinen Jüngern begleitet; sondern wann und wo er sich öffentlich zeigte, kam das Volk ihm nach, welches er dann über das Reich Gottes belehrte. — Ueber die Berufung des Levi und das Gastmahl, welches derselbe bei seinem Abschied von der Zollstätte gab, s. die Erkl. zu Mtth. 9, 9 ff. τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ ist das Haus des Zöllners Levi. Der Zusatz: ἦσαν γὰρ πολλοί etc. läßt sich nicht mit *Weiss* auf τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ beziehen, dazu dienend, die erste Erwähnung der μαθηταί Jesu zu motiviren. Denn bei der Berufung Levi's war die Zahl der μαθηταί Jesu noch nicht so groß, daß πολλοί auf sie paßte, und die Schriftgelehrten nahmen nicht daran Anstoß, daß Jesus viele Jünger hatte, sondern daran, daß er mit Zöllnern und Sündern, diesen übel berüchtigten Leuten aß. Um diesen Anstoß zu erläutern, hielt es Mark. für nötig, das πολλοὶ τελῶναι durch die Bemerkung hervorzuheben, daß nicht blos einige, mit Levi etwa näher befreundete Zöllner sich unter der Tischgesellschaft befanden, sondern daß es viele waren, die mit Jesu zu Tische lagen. ἦσαν ist daher auch nicht in der Bed. *aderant* zu nehmen und das folgende ἠκολούθουν oder ἠκολούθησαν nicht im Sinn des Plusquamperf., sondern ἦσαν πολλοί besagt nur, daß es viele waren; und überflüssig und nichtssagend würde diese Bemerkung nur sein, wenn sie von dem folgenden καὶ ἠκουλ. getrent

1) V. 15. *Καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτόν* nach ℵ *BL al.* ist mit *Tisch.* für ursprünglich zu halten und καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατακεῖσθαι der Rec. (*AC al.*) nach Matth. conformirt. Hiernach bildet der Accus. *c. infin.* das Hauptverbum des Satzes: es geschah daß er zu Tische lag, wie 2, 23. Hinsichtlich der Varianten in v. 15[b] u. 16[a] s. die Erkl. im Texte. V. 16[b]. ἰδόντες αὐτὸν ἐσθίοντα (in *CW*[c]*ΓΔΠ*) ist stilistische Verbesserung des ἰδόντες ὅτι ἤσθιεν (ℵ *DL*) oder ἐσθίει (*B al.*). Statt τί ὅτι in der Rede der Pharisäer (in *ACΓΔΠ al.*) hat *Tisch.* 8 das einfache ὅτι nach *BL al.* recipirt, da διατί in ℵ aus Matth. u. Luk. geflossen ist und τί ὅτι *quid est quod* auch wol nur Erläuterung des ὅτι ist, welches als Relativum gefaßt nicht zu passen schien, indem man übersah, daß der Satz als eine nur durch den Ton angedeutete Frage der Verwunderung und leisen Tadels zu fassen ist, mithin ὅτι als richtige Lesart nicht notwendig Fragewort zu sein braucht (*Winer* Gr. S. 406), aber wol auch Fragpronomen sein könte, obgleich *Winer* S. 158 lehrt, daß ὅτι im N. T. nie als Fragpronomen, nicht einmal in indirecter Frage vorkomme, und nur aus diesem Grunde die Richtigkeit der Lesart ὅτι in 9, 11 in Zweifel zieht.

werden müßte. Die Erklärung dieses Satzes hängt aber von der Feststellung des Textes ab. Nach *ACΓΠ al.* wird im *text. rec.* der Begründungssatz mit *ἠκολ. αὐτῷ* geschlossen, und *καὶ οἱ γραμματεῖς* etc. als neuer Satz mit *ἰδόντες* etc. verbunden. Bei diesem Texte ist aber *ἠκολούθησαν αὐτῷ* befremdlich, da nicht einzusehen, weshalb Mark. zu bemerken für nötig erachtete, daß die Vielen — seien es nun *τελῶναι* oder *μαθηταί* — Jesu nachfolgten. Aber ℵ*BLΔ* 33 *Copt. al.* haben *καὶ ἰδόντες* und ℵ*L* 33 *καὶ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων*, wornach *Tisch.* 8 *καὶ γραμ. τῶν Φαρισ.* mit *ἠκολούθουν αὐτῷ* zu einem Satze verbunden hat: „und es folgten ihm auch Schriftgelehrte der Pharisäer, und als sie sahen, daß er mit Zöllnern und Sündern aß, sprachen sie . . .“ Diese Textgestalt ist offenbar für ursprünglich zu halten, da sich die Einschiebung des *καί* vor *ἰδόντες* gar nicht begreifen läßt, wenn *οἱ γραμματεῖς κ. οἱ Φαρισαῖοι* oder *οἱ γρ. τῶν Φαρισαίων* das Subject zu *ἰδόντες αὐτὸν ἐσθ.* gewesen wäre. Dagegen lag es nahe, an dem *ἠκολ. αὐτῷ καὶ γραμματεῖς* ‚es folgten Jesu auch Schriftgelehrte‘ Anstoß zu nehmen, indem man *ἠκολουθ.* wie in v. 14 von der ständigen Nachfolge als Jünger Jesu verstand, und *καὶ (οἱ) γραμματεῖς* von *ἠκολούθουν* zu trennen und mit dem folgenden *ἰδόντες* zu verbinden, wobei *καί* vor *ἰδόντες* getilgt werden mußte. Nach dem von *Tisch.* 8 hergestellten Texte begint nach der Bemerkung: es waren nämlich viele (Zöllner, mit welchen Jesus zu Tische lag) ein neuer Satz: „und es folgten ihm auch Schriftgelehrte der Pharisäer“, und dieser Satz bildet eine sehr passende Ueberleitung zu dem folgenden Conflicte der Pharisäer mit Jesu. — Das Imperf. *ἠκολούθουν* in ℵ*BLW*^{c}*Δ* ist dem *ἠκολούθησαν* in *ACDΓΠ* vorzuziehen; es correspondirt dem *ἦσαν* und ist statt des Aorists gewählt, um das *ἀκολουθεῖν* der Pharisäer von vornherein als ein dauerndes oder sich wiederholendes Verhalten gegen Jesum zu bezeichnen; vgl. *Winer* §. 40, 3. — Ueber den Anstoß der Pharisäer an Jesu Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern und die Antwort Jesu s. die Erkl. zu Mtth. 9, 11—13.

V. 18—22. **Vom Fasten.**[1] Vgl. Mtth. 9, 14—17. Luc. 5, 33—39.

---

1) V. 18. *οἱ Φαρισαῖοι* ist durch ℵ*ABCDKM al.* so überwiegend beglaubigt, daß dagegen *οἱ τῶν Φαρισαίων* in *LΓΔ* als nach Luk. oder nach dem Folgenden conformirt gar nicht in Betracht kommen kann. In v. 20 ist die Rec. *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* nur aus Luk. in den Text gekommen statt *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*, welches ℵ*ABCDKL al.* bieten. V. 21. *ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ* in *ΑΓΔΠ al.* ist wol nur aus Matth. geflossen, und *ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν* in ℵ*BCDL* mit *Tisch.* 8 für ursprünglich zu halten. Ebenso *τὸ πλήρωμα αὐτοῦ* in *CΓΠ al.* bei *Griesb.* aus Matth. hiehergekommen, weil man *τὸ πλήρωμα ἀπ᾽ αὐτοῦ τὸ καινόν* (in ℵ*BL al.*) sich nicht zu erklären wußte. V. 22. *ῥήξει* ist durch ℵ*BCDL* 33 gegen *ῥήσσει* in *ΑΓΔΠ al.* so stark bezeugt, daß es schwerlich aus Luk. geflossen sein kann, zumal das folgende *ἐκχεῖται* dem *ἐκχυθήσεται* des Luk. nicht entspricht, und die Annahme, daß Mark. das eine Wort aus Luk., das andere aus Matth. genommen habe, an der jezt fast allgemein als haltlos aufgegebenen Hypothese, daß das Mark.-Evangelium aus Matth. und Luk. compilirt sei, keine haltbare Stütze hat. Die Lesart *ὁ οἶνος ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπολοῦνται* in ℵ*ACΓΔΠ* hat zwar *Tisch.* 8 durch *ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί* ersezt, aber nur auf Grund von *B*, während *L* u. 102.[t] *ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσκοί* haben. Dagegen ist der

Mit der Bemerkung: „und es waren die Jünger Johannes und die Pharisäer fastend“ führt Mark. einen neuen Conflict der Pharisäer mit Jesu ein. Die Bemerkung enthält keine blos archäologische Notiz (*Fritz., de W., Klost.*), sondern gibt die Veranlassung zu der folgenden Verhandlung an. ἦσαν νηστεύοντες sie waren fastend d. h. ‚im Fasten begriffen‘ (*Mey.*). Es war an einem ihrer Fasttage, als sie an Jesum die Frage wegen des Nichtfastens seiner Jünger richteten. Subject zu ἔρχονται κ. λέγουσιν sind nicht die Johannesjünger und die Pharisäer insgemein, sondern beide durch Vertreter aus ihrer Mitte (*Mey.*). Bei dieser Auffassung erklärt sich auch der Umstand, daß in der an Jesum gerichteten Frage von den Jüngern Johannes und den Pharisäern die Rede ist, ohne daß man deshalb (mit *Ew.*, *Klost.*, *Weiss* u. A.) ἔρχονται κ. λέγουσι inpersonell: ‚man komt und sagt‘ zu fassen und die Pharisäer allein als Frager zu denken nötig hat. Matth. hat nur die Johannesjünger als Frager erwähnt, damit aber ‚die Markusquelle‘ weder mißverstanden noch mißdeutet, sondern nach seiner Gewohnheit von den äußerlichen Umständen nur die Hauptsache kurz erwähnt, weil die Johannesjünger das Wort führten, und deshalb bei allen drei Evangelisten zuerst genant sind. Das Nichtfasten der Jünger Jesu war vermutlich den Johannisjüngern besonders befremdlich erschienen, so daß sie darüber mit den Pharisäern gesprochen hatten. Diese erklärten dies Verhalten der Jünger Jesu für eine Gesetzesübertretung und bewogen die Johannesjünger, mit ihnen gemeinschaftlich Jesum darüber zu befragen. οἱ σοὶ μαθηταί nicht: die dir gehörigen Jünger (σοι als Dativ), sondern Plur. von σός *tuus*, wie 5, 19. Mtth. 7, 3. 22. 13, 27 u. a. — Ueber die Antwort Jesu v. 19—22 s. die Erkl. zu Mtth. 9, 15—17. In v. 19 hat Mark. den Ausspruch Jesu durch den Zusatz: ὅσον χρόνον — — νηστεύειν „so lange sie den Bräutigam bei sich haben, können sie nicht fasten“, verdeutlicht und verstärkt; und in v. 20 das τότε durch die Apposition ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ genauer präcisirt, wozu *Bengel* treffend anmerkt: *dies unus auferendi sponsi, die multi ablati et absentis.* V. 21. εἰ δε μή, αἴρει . . . τοῦ παλαιοῦ sonst (widrigenfalls) reißt die Ergänzung (nämlich) das neue Flicken des alten (Kleides) los von demselben (τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ ist nachgebrachte Apposition zu τὸ πλήρωμα).

V. 23—28. **Vom Aehrenpflücken am Sabbat.**[1] Vgl. Mtth. 12,

---

Schlußsatz der Rec. ἀλλὰ οἶνον ..... βλητέον offenbar aus Luk. herübergenommen und bei Mark. als nicht ursprünglich zu tilgen.

1) In v. 23 hat *Tisch.* 8 die Wortstellung αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι nach ℵ*BDUΔ* und οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο nach ℵ*BCDL* der herkömmlichen, nach welcher das Verbum voransteht, wol mit Recht als ursprünglich erscheinend vorgezogen. Das διαπορεύεσθαι in *BCD* statt παραπορεύεσθαι ist aus Luk. genommen. In v. 24 ist ἐν vor τοῖς σάββασι nach ℵ*ABCDKM al.* zu tilgen; und in v. 25 ist αὐτός vor ἔλεγεν durch *AΓΔΠ al.* gegen ℵ*BCL al.*, die es weglassen, nicht stark genug bezeugt um es mit *Mey.* u. *Weiss* beizubehalten. Auch ἔλεγεν in ℵ*BΓΔΠ* möchte kaum dem λέγει in ℵ*CL* vorzuziehen sein, da es näher lag das λέγει dem ἔλεγον zu conformiren,

1—8. Luc. 6, 1—5. — Mit der Angabe: „und es geschah, daß er (Jesus) am Sabbate vorüberwanderte durch die Kornfelder und die Jünger fingen an den Weg zu machen, indem sie die Aehren abrupften", wird ein neuer Conflict der Pharisäer mit Jesu eingeleitet und sachlich an das Vorhergehende angereiht. *Παραπορεύεσθαι* bed. nicht einhergehen, *ambulare*, sondern vorübergehen, wie 11, 20. 15, 29 u. auch 9, 30. Der Weg führte durch Kornfelder, an welchen Jesus dabei vorüberging und seine Jünger anfingen Aehren zu pflücken. (*ἤρξαντο*) *ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες* steht nicht für *ὁδὸν ποιούμενοι τίλλειν* den Weg machend d. h. im Gehen Aehren zu pflücken, noch weniger in dem Sinn: einen Weg bahnen durch Abrupfen der Aehren (*Mey., Holtzm., Schenk., Witt.* u. A.), sondern: durch die Kornfelder so zu gehen, daß sie dabei Aehren abrupften. In der klassischen Gräcität wird zwar *ὁδὸν ποιεῖν* und *ὁδὸν ποιεῖσθαι* so unterschieden, daß ersteres ‚einen Weg machen (bahnen)', letzteres ‚einen Gang machen = reisen' bezeichnet; aber im Hellenistischen ist dieser Unterschied nicht festgehalten, sondern schon Richt. 17, 8 LXX *ὁδὸν ποιεῖν* in der Bed. *iter facere* gebraucht. Und *ὁδ. ποιεῖν* auch hier so zu fassen fordert der Context. Denn da Jesus voranging, so konte der Pfad nicht vom Getraide überwachsen und ungangbar sein; auch kann man einen Pfad durch Kornfelder nicht durch Abrupfen der Aehren, sondern nur durch Niedertreten der Halme bahnen (*Klost., Weiss*). Das *ἤρξαντο* ist nicht so zu pressen, daß es hervorhebe, wie die Einrede der Pharisäer gleich nach dem Beginne des Aehrenpflückens erfolgte (*Mey.*), sondern markirt nur den Anfang des Thuns, an welchem die Pharisäer Anstoß nahmen, gehört also noch zur Veranschaulichung der Situation dieses neuen Conflictes. — Das Essen der Körner, die man aus den Aehren ausrieb, erwähnt Mark. nicht, weil es sich schon aus dem Abrupfen der Kornähren und noch bestimter aus Jesu Antwort auf die Anschuldigung der Pharisäer ergibt, vielleicht auch, weil die Pharisäer nicht das Essen sondern nur das Aehrenpflücken als ein am Sabbate unerlaubtes Geschäft rügten. Das Aehrenpflücken zur Stillung des Hungers war im Gesetze Deut. 23, 25 ausdrücklich gestattet; demnach konten die Pharisäer eine Gesetzesübertretung nur darin finden, daß die Jünger dies am Sabbat thaten. *τοῖς σάββασι* hat Mark. deshalb zum Hauptsatze gezogen, obgleich durch die Verbindung desselben mit dem Relativsatz (Mtth. u. Luk.) der Sinn nicht alterirt wird. — V. 25 ff. Von den Punkten, mit welchen Jesus das Thun seiner Jünger rechtfertigt und die Gegner abweist, hat Mark. nur zwei erwähnt: das Verfahren Davids in einem ähnlichen Falle und die Stellung des Sabbats in der göttlichen Heilsordnung; und die Widerlegung der pharisäischen Satzung aus dem A. Test. (Mtth. v. 5—7) als für heidenchristliche Leser minder verständlich weggelassen. Ebenso Lukas. Das Verfahren Davids charakterisirt er v. 25 durch *χρείαν ἔσχεν* „da er Mangel, Bedürfnis hatte," als ein Werk der Not,

---

als *ἔλεγεν* in *λέγει* zu ändern. V. 26. *πῶς* ist nicht mit *Weiss* nach *BD* zu streichen, und in v. 27 ist *καὶ* vor *οὐχ* nach ℵ*BC* LΔ* aufzunehmen.

und durch den Zusatz ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως „unter dem Hohenpriester Abiathar", als eine selbst vom Hohenpriester gebilligte Handlung. Denn eine rein historische Notiz über die Zeit jener Begebenheit kann ἐπὶ Ἀβ. nach dem ganzen Charakter des Mrk.-Evangeliums nicht sein. Die Angabe selbst freilich ist insofern schwierig, als der Hohepriester, unter welchem David auf seiner Flucht vor Saul sich die Schaubrote aus der Stiftshütte zu Nob geben ließ, laut 1 Sam. 21, 2 f. nicht Abiathar hieß, sondern *Achimelech,* Sohn Achitubs oder Achija's war, der bei seiner Tödtung durch Saul einen Sohn Namens Abiathar hinterließ, welcher bei David liebevolle Aufnahme fand (1 Sam. 22, 20 ff.) und später unter Davids Regierung neben Zadok Hoherpriester war (2 Sam. 17, 15. 19, 12. 20, 25). Diese Differenz läßt sich weder mit den Kchvv. u. A. durch die Annahme ausgleichen, daß Vater und Sohn beide Namen geführt haben, weil dies aus 2 Sam. 8, 17 nicht folgt (s. *m.* bibl. Comm. z. d. St.), noch durch die Vermutung von *Grot.,* daß Achimelech der Vicarius seines Vaters gewesen, noch durch die sprachwidrige Deutung des ἐπὶ Ἀβ. *coram Abiathare,* beim Abiathar, d. h. da wo von ihm die Rede ist. Alle diese Deutungen scheitern an 1 Sam. 21, 2 ff. Es bleibt nichts übrig, als eine Verwechslung der beiden Namen infolge eines Gedächtnisirrtums anzunehmen, die durch den Umstand, daß Abiathar unter Davids Regierung Hoherpriester war, veranlaßt wurde. — Mit dem Hinweise auf den Vorgang Davids hat Jesus seine Jünger gegen den Vorwurf der Pharisäer gerechtfertigt. Wenn David im Notfalle heiliges Brot nicht nur selber aß, sondern auch seinen Begleitern zu essen gab und mit Genehmigung des Hohenpriesters die levitische Ordnung des Gesetzes übertreten hat, so machen sich auch Jesu Jünger, wenn sie in ähnlichem Notfalle am Sabbate etwas thun, was gesetzlish nicht gestattet ist, keiner tadelswerten Gesetzesübertretung schuldig. Mit dieser Abweisung seiner Gegner ließ es aber Jesus nicht bewenden. Mit καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς führt Mrk. noch eine zweite von Jesu geltend gemachte Instanz ein, nämlich wie die Pharisäer mit ihrer Satzung sowol die Bedeutung des Sabbats als Jesu Stellung zur Sabbatsordnung verkennen. „Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden und nicht der Mensch um des Sabbats willen." ἐγένετο er ist geworden d. h. entstanden oder eingesezt worden. Unrichtig *Weiss:* ‚geworden was er als göttliche Ordnung ist', diese Ergänzung paßt nicht zu dem zweiten Satze, bei dem auch ἐγένετο hinzuzudenken ist. διὰ τὸν ἄνθρωπον d. h. damit der Mensch durch Ruhen von der Arbeit seines irdischen Berufes sich erquicke und geistig sammle, vgl. Ex. 23, 12 u. *m.* Erkl. zu Ex. 20, 9 f. Wenn aber der Sabbat um des Menschen willen, zur Förderung seines Lebensglückes und Lebenszweckes angeordnet ist, so ist demnach der Menschensohn Herr auch über den Sabbat und kann über die Sabbatordnung verfügen. Der Nerv dieser Schlußfolgerung (ὥστε) liegt in ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Bezeichnung des Messias, welcher dazu erschienen ist, die Menschheit von den Folgen des Sündenfalls zu erlösen und ihr das wahre Leben, zu dem sie erschaffen war, wiederzugeben, und vermöge dieses Berufes be-

fugt ist, alles was zum Heile der Menschen gereicht, neu zu ordnen. In Betreff des Wortlautes beachte die Voranstellung des *κύριος*, auf welchem der Nachdruck liegt, und das *καί* vor *τοῦ σαββάτου*: Herr nicht nur aller theokratischen Ordnungen, sondern *auch* der Sabbatsinstitution. — Vgl. hiezu noch die Erkl. zu Mtth. 12, 1—8.

Cap. III, 1—6. **Heilung des Menschen mit der verdorrten Hand am Sabbat.**[1] Vgl. Mtth. 12, 9—14. Luc. 6, 6—11. — Die Angabe v. 1: „und er ging wieder in eine Synagoge", mit welcher Mark. diesen abermaligen Conflict Jesu mit den Pharisäern einleitet, weist auf den 1, 39 erwähnten Grundsatz Jesu, in ganz Galiläa das Evangelium in den Synagogen zu verkündigen, zurück, nicht auf 1, 21, wogegen das Fehlen des Artikels vor *συναγωγήν* spricht. — *ἐξηραμμένην* verdorrt d. h. gelähmt durch eine Krankheit oder Wunde, nicht von Geburt an lahm, wie schon *Bengel* den Unterschied von *ξηράν* und *ἐξηραμ.* richtig erläutert hat. V. 2. *Παρετήρουν* sie beobachteten d. h. belauerten ihn, um ihn anzuklagen. Das Subject ist nicht genant, aber aus dem Contexte klar. Es sind, wie Luk. ausdrücklich angibt, die Schriftgelehrten und Pharisäer, nicht *dieselben* Personen, die in 2, 24 erwähnt sind, sondern Leute dieser Partei. — V. 3 f. *ἔγειρε εἰς τὸ μέσον* prägnant: „stehe auf (und tritt) in die Mitte." Da Jesus die Gedanken seiner Gegner durchschaut (2, 8 u. Luk. 6, 8), so will er ihnen zeigen, daß sein Thun die vollste Oeffentlichkeit nicht zu scheuen braucht. Daher heißt er den Kranken in die Mitte der in der Synagoge Versammelten treten und legt den Anwesenden die Frage vor: „Ist es erlaubt am Sabbate Gutes zu thun oder Böses, eine Seele zu retten oder zu tödten?" *ἀγαθὸν ποιῆσαι* hier nicht: wolthun, sondern Gutes, was die Pflicht fordert, thun. *ψυχὴν σῶσαι* eine Seele retten *sc.* vom Tode oder Verderben; *ἀποκτεῖναι* die Seele tödten, vgl. Mtth. 10, 28. Luc. 12, 5 (gegen *Mey.* u. *Weiss*, welche *ἀποκτεῖναι* für sich nehmen, nicht mit *ψυχήν* verbinden wollen). Die Alternative ist so gestelt, daß die Gegner ohne Verleugnung aller sittlichen Maximen den zweiten Satz nicht für erlaubt erklären, und auch den ersten, ohne Jesu Thun gutzuheißen, nicht bejahen können. Die Ausflucht, daß die Heilung aufgeschoben werden könne, da hier nicht *periculum vitae* und die Satzung: *pericu-*

1) V. 1. Der Artikel *τήν* vor *συναγωγήν* fehlt zwar nur in ℵ*B* 10, ist aber doch wol unecht, nur aus Luk. in *ACDL al.* gekommen. V. 2. *παρετήρουν* ist durch ℵ*BC*³*LΠ al.* gegen *παρετηροῦντο* in *AC***DΔ al.* bezeugt, *θεραπεύει* nur durch ℵ*Δ* 271 gegen *θεραπεύσει* in *ABCDL al.* und *κατηγορήσωσιν* durch ℵ*ABLΓΔΠ* gegen *κατηγορήσουσιν* in *CD al.* V. 3. Die Rec. *τῷ ἐξηραμμένην ἔχοντι τὴν χεῖρα* in *ΓΠ al.* ist nach v. 1 conformirt und *τῷ τὴν ξηρὰν χεῖρα ἔχοντι* mit *Tisch.* 8 nach ℵ*BC***LΔ al.* vorzuziehen. In v. 5 ist *ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη* (*Griesb.* nach dem *Stephan.* Texte) als Glosse aus Matth. hereingekommen und nach ℵ*ABC***DK al.* zu tilgen. V. 6. *συμβούλιον ἐποίουν* nach *APΓΠ* ist als die schwerere Lesart dem *συμβ. ἐποίησαν* in ℵ*CD al.* vorzuziehen; dagegen die Lesart *ἐδίδουν*, welche *Klost.* u. *Weiss* für ursprünglich halten, als fehlerhaft zu verwerfen, da *συμβ. διδόναι* weder in der Bed. einen Rath geben, noch als vermeintlicher Latinismus: *διδόναι* dem lat. *edere* entsprechend, einen dem Contexte entsprechenden Sinn gibt.

lum vitae pellit sabbatum (*talm. Joma f. 84, 2*) indicirt sei, war ihnen dadurch abgeschnitten, daß Jesus die Sache unter den Gesichtspunkt des sittlich Guten gestelt, die Heilung als Lebensrettung und das Unterlassen derselben als κακοποιῆσαι u. ἀποκτεῖναι bezeichnet hatte. So blieb ihnen nichts übrig als zu schweigen, womit sie ihre Verstocktheit verriethen. V. 5. Diesen Seelenzustand dekt ihnen Jesus durch einen Blick des Zornes und der Trauer über die Verhärtung ihres Herzens auf, und heilt dann mit einem Machtwort den Kranken. περιβλεψάμενος αὐτούς sie ringsumher sich anblickend. συλλυπούμενος Trauer, Mitleid mit ihnen empfindend. Der Sing. τῆς καρδίας αὐτῶν deutet die gemeinsame Verhärtung an. V. 6. Darüber wurden die Pharisäer so aufgebracht, daß sie die Synagoge verließen und sofort mit den Herodianern sich wider Jesum beriethen, um ihn zu verderben. Die Herodianer waren die dem Königshause des Herodes ergebene Partei der Juden, s. zu Mtth. 22, 16; συμβούλιον ποιεῖν eine Berathung bewerkstelligen. Das *imperf.* ἐποίουν deutet an, daß sie nicht blos einmal, sondern wiederholt die Sache beriethen. — Die Behauptung, daß die Zuziehung der Herodianer zu ihrem Plane aus Mtth. 22, 16 ungeschichtlich eingetragen sei (*Baur, de W., Hilg.*), ist ganz unbegründet. Wolten die Pharisäer Jesum aus dem Wege räumen, so konten sie diese Absicht nur im Bunde mit der am Hofe des Herodes mächtigen Partei zu erreichen hoffen. Eben so unbegründet ist die Meinung von *Holtzm.* u. *Weiss,* daß schon Mark. und noch mehr Matth. in ihre Erzählung dieser Sabbatheilung Züge aus dem Berichte Luc. 14, 2 ff. von der Heilung des Wassersüchtigen eingeflochten haben. Der Umstand, daß Jesus bei Mtth. 12, 11 wie bei Luk. 14, 5 seine Gegner mit dem Argumente von einem in den Brunnen gefallenen Schafe oder Rinde widerlegt, liefert hiefür keinen stichhaltigen Grund.

II. Die Wirksamkeit Jesu von der Wahl der Apostel bis zu ihrer ersten Aussendung. Cap. III, 7—VI, 13.

Mit der Schilderung des Herbeiströmens der Volksscharen aus allen Teilen des Landes, welches Jesum nötigte, sich dem Volksgedränge zu entziehen (3, 7—12), leitet Mark. die Erwählung von 12 Jüngern zu Aposteln ein (3, 13—19). Zu dieser Wahl wurde Jesus durch die teils Mangel an Verständnis, teils offenbare Feindschaft gegen ihn verrathenden Urteile über sein Wirken bestimt (3, 20—35). — Um seine Jünger für ihren Beruf, das Evangelium zu verkündigen und Dämonen auszutreiben, geschikt zu machen und aus der Volksmasse einen kleinen Kreis von empfänglichen Hörern auszusondern, trug er dem Volke die Geheimnisse des Reiches Gottes in Gleichnissen vor, deren Sinn er nur den Jüngern erschloß, die ihn um Erklärung derselben baten (4, 1—34). Sodann offenbarte er den Jüngern durch Stillung des Meeressturmes seine Macht über die Naturgewalten (4, 35—41) und in der Heilung

des Dämonischen zu Gadara seine Herschaft über die dämonischen Mächte (5, 1—20), und zeigte ihnen weiter durch die Heilung des blutflüssigen Weibes und der Auferweckung der Tochter des Jairus die Notwendigkeit zuversichtlichen Glaubens als Bedingung zur Erlangung des Heils (5, 21—43), wogegen er in Nazaret wegen des Unglaubens seiner Bewohner seine Gotteskraft nicht kundgab (6, 1—6^a). Mit der ersten Aussendung der Zwölf (6, 6^b—13) schließt dieser Abschnitt, den Mark. mit der Erwählung derselben zu Aposteln eröffnet hat.

Cap. III, 7—34. Zudrang des Volkes. Wahl der Apostel. Urteile über Jesu Wirksamkeit und Jesu Urteil über seine Verwandten.

V. 7—12. **Schilderung der Situation.**[1] V. 7. Jesus mit seinen Jüngern zog sich zurück an das galiläische Meer; aber nicht um, wie *Volkm.* aus Mtth. 12, 15 (*γνούς*) gefolgert hat, vor den Mordplänen der Pharisäer zu weichen. Dieses Motiv ist bei Mark. nicht indicirt. Auch die Absicht: ‚dem unfruchtbaren Streite mit den sich immer hoffnungsloser verstockenden Gegnern aus dem Wege zu gehen' (*Weiss*), liegt dem Contexte fern, denn *μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* steht nicht im Gegensatz zu *μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν* v. 6. Mark. leitet mit dem fraglichen Satze nur die Schilderung des gewaltigen Zudrangs des Volks zu Jesu ein. Auch an das Ufer des Meeres zogen ihm die Volkshaufen nach. Nicht nur von Galiläa folgte ihm eine große Volksmenge (*πολὺ πλῆθος*) nach; sondern auch von Judäa und Jerusalem, und von Idumäa, von jenseit des Jordan und von der Umgegend von Tyrus und Sidon zog der Ruf von seinen Thaten eine große Menge herbei. Die Stellung der Verba *ἠκολούθησαν* und *ἦλθον* fordert, hinter *ἠκολούθ.* zu interpungiren und alles von *καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας* an Folgende mit *ἦλθον* zu verbinden. V. 9. Das Herzuströmen des Volks aus allen Gegenden des Landes wurde so groß, daß Jesus seinen Jüngern befahl, ein Schifflein für ihn bereit zu halten, auf welches er sich zurückziehen konte, damit die Volksmenge ihn nicht drücke d. h. zu sehr belästige;

---

1) V. 7. *μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* ist nach ℵ*BCDL al.* vor das Verbum zu stellen. *εἰς τὴν θάλασσαν* in *DHP* wird von *Griesb., Lchm., Tisch., Mey.* u. *Weiss* dem *πρὸς τὴν θάλ.* vorgezogen, ist aber durch diese Codd. zu schwach bezeugt, um gegenüber dem *πρὸς τ. θ.* als ursprünglich gelten zu können, da man es nicht für eine schwierigere Lesart halten kann als *πρὸς τ. θ.* ‚nach dem Meere hin'. *ἠκολούθησαν* hat *Tisch.* mit ℵ*CΔ* hinter *Ἰουδαίας* gestelt; allein da die Verbindung des *ἀπὸ τῆς Γαλ.* mit *ἀπὸ τ. Ἰουδ* den Emendatoren näher lag als die Trennung beider, so ist *ἠκολ.* nach *ABLPΓΠ* mit *Lchm., Weiss* u. A. vor *καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδ.* zu stellen, das in der Rec. folgende *αὐτῷ* aber warscheinlich nur aus Matth. hereingekommen. In v. 11 sind die Plurale *ἐθεώρουν, προσέπιπτον* u. *ἔκραζον* statt der Singulare durch die wichtigsten Codd. bezeugt. *Λέγοντα* in *ABCL al.* ist wol nur nach *πνεύματα* conformirt und *λέγοντες* mit *Tisch.* 8 nach ℵ*D* vorzuziehen. V. 12. Statt des *ποιήσωσιν* nach Matth. ist mit *Tisch.* 8 *ποιῶσιν* nach ℵ*AB***CΓ al.* zu recipiren.

nicht um sich dem Volke zu entziehen, sondern um vom Schiffe aus dasselbe lehren zu können; vgl. 4, 1. Ueber εἰπεῖν ἵνα s. zu Mtth. 4, 3. προσκαρτερεῖν wobei beharren, ausdauern; von πλοιάριον gebraucht: ständig bereit sein. θλίβειν drängen, körperlich drücken. Wie nötig dies war, wird v. 10 erläutert. Er heilte nämlich viele (ἐθεράπευσεν *sanavit*, nicht *sanaverat*), so daß alle die von Krankheiten geplagt wurden ihn überfielen um ihn zu berühren, indem sie von der Berührung seines Körpers oder Gewandes schon Befreiung von ihren Leiden erhofften, wie das blutflüssige Weib 5, 25 ff. μάστιγες Geißeln, von Krankheitsplagen, vgl. 5, 29. 34. Luc. 7, 21. ἐπιπίπτειν αὐτῷ auf ihn fallen, sich auf ihn stürzen, ungestüm auf ihn zudringen. V. 11. Dagegen das von den unreinen Geistern prädicirte προσπίπτειν αὐτῷ bed. vor ihm niederfallen, vgl. 5, 33. 7, 25. Dies thaten sie, wann irgend sie ihn sahen, und schrien: „du bist der Sohn Gottes." Ueber die Verbindung des ὅταν mit dem *imperf. indic.* s. *Winer* §. 42, 5 S. 290. ὅταν wann irgend, sobald sie irgend seiner ansichtig wurden. Die Construction τὰ πνεύματα ... λέγοντες erklärt sich daraus, daß die Dämonen bei den Besessenen sich die Organe der menschlichen Seele willenlos dienstbar machten und aus ihnen heraus redeten. V. 12. Πολλὰ ἐπετίμα vielmals bedrohte er sie, ihn nicht als Sohn Gottes bekant zu machen; s. zu 1, 34. πολλά wie 1, 45.

V. 13—19. **Bestellung von zwölf Jüngern zu Aposteln.** Vgl. Mtth. 10, 1—4. Luk. 6, 12—16. Wie Matth. so erzählt auch Mark. nicht die Berufung der zwölf Jünger, sondern nur die Bestellung von zwölf Jüngern zu Aposteln. Zu seiner Nachfolge berief Jesus die Zwölfe nicht auf einmal, sondern nach und nach, sobald er unter denen, die sich ihm anschlossen, hiefür geeignete Personen erkante. Zu Aposteln aber, die er aussenden wolte, um das Evangelium der Welt zu verkündigen, bestelte er die Zwölfe erst, als er den Zeitpunkt für gekommen erachtete, unter seinen Anhängern sich einen engeren Kreis von Schülern zu bilden, die als Zeugen seiner Lehre und seiner Thaten nach Vollendung seines Werkes durch Tod, Auferstehung und Himmelfahrt die Botschaft des Heils den Völkern verkündigen solten. V. 13 ff. Behufs der Vornahme dieses für die Gründung seines Reiches wichtigen Actes begab Jesus sich auf einen Berg, um (wie Luk. hinzufügt) zu beten, und brachte die Nacht im Gebete zu, um sein Vorhaben in Gemeinschaft mit seinem Vater auszuführen. Τὸ ὄρος ist ein Berg in Galiläa, der als bekant vorausgesezt und darum nicht näher bestimt wird, derselbe auf welchem Jesus die sogen. Bergpredigt gehalten hat; vgl. Luc. 6, 12 u. 20 ff. mit Mtth. 5, 1 ff. u. die Erkl. zu Mtth. — Am nächsten Morgen rief er seine Jünger zu sich und verordnete nach eigener Wahl zwölf derselben zu Aposteln. So Luk. 6, 13, während Mark. das Moment der eigenen freien Wahl durch Verbindung des οὓς ἤθελεν αὐτός mit προσκαλεῖται mehr hervorgehoben und mit dem Zusatze καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν zugleich die Willigkeit der Zwölfe, dem Rufe zu folgen, erwähnt hat. Καὶ ἐποίησεν er machte d. h. verordnete. ποιεῖν mit folgendem ἵνα, wie sonst mit folgendem doppelten Accusative: einen zu

dem machen, was er werden soll, wie Act. 2, 36 u. ohne zweites Object 1 Sam. 12, 6 LXX u. Hebr. 3, 2. Wozu er sie verordnete wird in den beiden mit *ἵνα* eingeführten Sätzen angegeben: „daß sie bei ihm seien“ d. h. seine ständigen Begleiter als Augen- und Ohrenzeugen seines Wirkens (Act. 1, 21), und: „daß er sie aussende zu verkündigen und Macht Dämonen auszutreiben zu haben“. *κηρύσσειν* d. i. die Predigt des Evangeliums vom Reiche Gottes 1, 14 ist die eine Seite der apostolischen Berufswirksamkeit; die andere ist das Machthaben zur Austreibung der Dämonen d. i. der Besitz der Vollmacht zum Teufelaustreiben. Diese Macht sollen sie durch den ständigen Umgang mit Jesu empfangen d. h. nicht handwerksmäßig erlernen, wie die jüdischen Exorcisten, sondern vermöge des im Umgange mit Jesu zu gewinnenden lebendigen Glaubens an ihn als Sohn Gottes und Heiland sich aneignen. Das *θεραπεύειν τὰς νόσους καί* der Rec. nach AC^2DP *al.* ist durch Abschreiber aus Mtth. 10, 1 oder anderen Parallelstellen eingetragen; Mark. nent hier wie 1, 39 neben der Predigt nur die Dämonenaustreibung, vgl. 6, 7. — V. 16. Mit der Wiederholung des *ἐποίησεν τοὺς δώδεκα* wird die Aufzählung der Namen der zwölf Apostel eingeleitet. Die Aufzählung selbst aber begint nicht mit *Σίμωνα*, sondern mit dem Satze: „er legte dem Simon den Namen Petrus bei.“ Diese Ungenauigkeit der Darstellung läßt sich nicht mit *Klost.* daraus erklären, daß Mark. die Erzählung des Petrus möglichst wörtlich (‚er bestelte *uns* zwölf und gab *mir* den Namen Petrus‘) beibehalten habe; denn auch in diesem Falle durfte *Σίμωνα* nicht fehlen. Sie wird auch dadurch nicht beseitigt, daß man mit *Volkm.* den Satz: *καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι* parenthesirt und *Πέτρον* als zweites Object zu *ἐποίησεν* faßt, da diese Parenthese ganz ungeschikt vor dem Namen eingeschoben wäre. Noch wird sie durch die Bemerkung von *Weiss* erklärt, daß Mark. die Bestellung des Simon mit seiner Benennung so eng verbunden denke, daß er das gemeinsame Object nur zu *ἐπέθηκεν* und daher im Dative hinzufüge; denn für diese Annahme liefert *ἥψατο καὶ λέγει αὐτῷ* kein zutreffendes Analogon. Wir werden uns dem Zugeständnisse, daß Mark., statt *Σίμωνα καὶ ἐπέθηκεν αὐτῷ ὄνομα Πέτρον* zu schreiben, durch Zusammenfassung dieses Gedankens in den einen Satz *κ. ἐπέθηκεν ὄν. τῷ Σίμωνι Πέτρον* sich incorrect ausgedrükt habe, nicht entziehen dürfen. Die Angabe aber ist nicht so gemeint, daß Jesus erst damals dem Simon diesen Namen gegeben habe, im Widerspruch mit Joh. 1, 43, sondern es ist von der Zeit, wann dies geschah, abgesehen, wie auch v. 17 bei dem den Zebedaiden beigelegten Namen. — Ueber das Verzeichnis der Apostel, ihre Namen und Reihenfolge s. die Erkl. zu Mtth. 10, 2—4. Dem Mark. eigentümlich ist nur die Notiz, daß Jesus dem Brüderpaare Jakobus und Johannes den Namen *Βοανηργές* beigelegt habe. Der Plur. *ὀνόματα* drükt aus, daß jedem der beiden Brüder der Name eines Donnersohnes beigelegt wurde. *Βοανηργές* ist die breite galiläische Aussprache des hebr. בְּנֵי רֶגֶשׁ. Das W. רָגַשׁ u. רִגְשָׁא, רִגּוּשׁ, רִגְשָׁא bed. Rauschen, Toben, Geräusch, lautes Toben. Die Erklärung *υἱοὶ βροντῆς* Donnersöhne s. v. a. Donnernde

ist nicht auf die gewaltige Beredsamkeit beider zu beziehen (*Vict. Ant., Theophyl., Euthym., Luther, Calv.* u. A.), sondern weist auf das heftige, feurige Temperament hin, welches beide in Luk. 9, 54 kundgeben, und bei Johannes auch in Marc. 9, 38 sowie in seinen Schriften hervortritt, vgl. die starken Ausdrücke in 1 Joh. 2, 22 f. 3, 8. 2 Joh. 7—11 u. in den Sendschreiben der Apokalypse. Wann Jesus ihnen diesen Beinamen gegeben, ist nicht erwähnt, aber so viel gewiß, daß er nicht stehender Beiname dieser Jünger geworden ist, und nicht unwarscheinlich, daß sie denselben bei jenem Vorgange Luc. 9, 54 f. erhielten, in welchem Falle darin ein leiser Tadel ihres Feuereifers läge, der erst durch die innige Liebe zu Christo geheiligt und geläutert wurde.

V. 20—30. **Urteile über die Wirksamkeit Jesu.** Die beiden in diesem Abschnitte erwähnten Vorgänge hat Mark. ohne Zweifel deshalb zusammengestelt und an die Apostelwahl angereiht, weil sie Urteile von Anhängern und Gegnern über Jesu Wirken enthalten, welche in concreten Thatsachen die Stellung der verschiedenen Volkskreise zu der wunderbaren Thätigkeit des Herrn zeigen und Jesum zur Wahl von zwölf Jüngern zu Aposteln bestimten. *Der in v. 20 u. 21 berichtete Vorgang*, welchen Mark. allein erwähnt, ist bei der Kürze der Relation sehr dunkel, indem aus v. 21 und aus der Zusammenstellung mit dem blasphemischen Urteil der Schriftgelehrten v. 22 ff. nur so viel deutlich, daß selbst die Jesu Nahestehenden seine rastlose Thätigkeit nicht zu fassen vermögen. Zeit und Ort des Vorgangs sind nicht näher bestimt. „Jesus komt nach Hause“[1]. So *εἰς οἶκον* mit *Luther* zu fassen und an das Haus, in welchem Jesus zu Capernaum wohnte, zu denken liegt viel näher als die Annahme der Einkehr in ein gastliches Haus an irgend einem Orte seiner Wanderungen. Denn dies würde durch *εἰσέρχεται εἰς οἶκον* ausgedrükt sein, wie 2, 26. 3, 27. 6, 10. 7, 17 u. a. „Und wieder komt eine Volksmenge zusammen, daß sie nicht einmal Brot essen (d. h. ruhig Speise zu sich nehmen) konten“. *πάλιν* weist auf v. 7 zurück. Wie die Volksmenge an das Meer ihm nachzog, so sucht sie ihn auch zu Hause wieder auf und läßt ihm nicht einmal Zeit mit seinen Jüngern ruhig zu essen (*αὐτούς* sind Jesus und seine Jünger). — V. 21. „Als die Seinigen es hörten, gingen sie hinaus, um ihn festzunehmen; denn sie sagten: er ist außer sich.“ *Οἱ παρ' αὐτοῦ* die, welche von seiner Seite her waren, seine Angehörigen. Wer darunter zu verstehen, läßt sich aus dem Sprachgebrauche allein nicht bestimmen. Ganz verfehlt ist die Deutung: ‚die von ihm Abstammenden (bei *Winer* Gr. §. 47 S. 343), da Jesus von ihm abstammende Verwandte nicht

1) Statt der Rec. *ἔρχονται* ist nach ℵ**BΓ al.* *ἔρχεται* zu lesen, da der Plural leicht aus der Reflexion entstand, daß Jesus mit den zu Aposteln berufenen Jüngern ins Haus gegangen sei. Den Artikel *ὁ* vor *ὄχλος* hat *Tisch.* 8 nach ℵ**CL*^{a}*ΓΠ al.* gestrichen, aber schwerlich mit Recht, da ℵ^{c}*ABDL al.* ihn haben, und der generische Gebrauch desselben übersehen wurde. Anstatt des stark bezeugten *μήτε* (ℵ*CDEFG al.*) ist nach *ABKL al.* das nach griechischem Sprachgebrauch allein richtige *μηδέ* zu lesen.

hatte. Auch die Erkl.: ‚die ihm von Hause aus zugehörten' (*Weiss*), trägt ein. *οἱ παρ' αὐτοῦ* wird ebensowol von den Familiengliedern und Hausgenossen jemandes gebraucht, z. B. 1 Mak. 13, 52, als von den Anhängern, so z. B. 1 Mak. 11, 72 von der Mannschaft Jonathans, kann also hier sowol Jünger und Anhänger Jesu, als seine Verwandten bezeichnen. Für die Behauptung, daß die Jünger hier nicht gemeint sein könten, liefert der Umstand, daß diese mit Jesus im Hause sind (*Mey., Weiss*), keinen stichhaltigen Grund. Wir dürfen uns die Scene nicht so vorstellen, daß der zusammenkommende *ὄχλος* sich ins Haus gedrängt habe, so daß Jesus darin keinen Raum hatte mit seinen Jüngern zu essen, sondern nur so, daß Jesus, als er nach Hause gekommen, die Volksmenge wieder zusammenkommen sieht, zu ihr hinausgeht, um ihr zu predigen und Kranke und Dämonische zu heilen. Bei *οἱ παρ' αὐτοῦ* an die Jünger zu denken, verbietet teils die Wahl des weitschichtigen Ausdrucks, teils auch und zwar noch mehr das *ἀκούσαντες* d. h. die Angabe, daß die Seinigen als sie hörten oder erfuhren, *sc.* wie Jesus von dem Volke ganz und gar in Anspruch genommen wurde, hinausgingen; denn *ἀκούσαντες* zeigt, daß die Seinigen nicht Augenzeugen waren, sondern in ihren Häusern zu Capernaum waren. Sie gingen hinaus *κρατῆσαι αὐτόν* Jesum festzunehmen, nicht etwa in feindseliger Absicht, sondern um ihn von der angreifenden, seine Kräfte erschöpfenden Thätigkeit abzubringen und ihm Ruhe und Erholung zu verschaffen. Denn sie sagten: *ὅτι ἐξέστη* er ist außer sich, d. h. von Sinnen gekommen. So wird *ἐξέστη* von den meisten Ausll. mit Recht verstanden. Subject zu *ἔλεγον* können nur *οἱ παρ' αὐτοῦ* sein. An andere Personen zu denken und *ἔλεγον* impersonell zu fassen (*Grot., Beng., Olsh., Ew., Weiss* u. A.) zeigt sich unzulässig, sobald man, worauf schon *Mey.* hingewiesen, beachtet, ‚daß sich *ἔλεγον* v. 21 und *ἔλεγον* v. 22 einander entsprechen, und daher wie v. 22 so auch v. 21 um so weniger ein anderes Subject gedacht werden kann als das welches dasteht'. Ganz unstatthaft aber ist es, mit *Klost.* den Satz: *ἔλεγον ὅτι ἐξέστη* als Parenthese zu fassen, wornach derselbe sich auf ein Gerücht über Jesum bezöge, welches den Seinigen zu Ohren gekommen, und *ἔλεγον* im Sinne des Plusquamperf. stände, *rumor exierat*, wie schon *Grot.* es gedeutet hat. — Wir denken demnach bei *οἱ παρ' αὐτοῦ* an wolgesinnte Anhänger und Freunde Jesu, die aber noch so schwach im Glauben waren, daß ihnen die außerordentliche Gotteskraft, die Jesus in seiner Wirksamkeit entfaltete, als eine bedenkliche Ueberspanntheit erschien, die seine Kräfte aufreiben müsse.

Mehr läßt sich über *οἱ παρ' αὐτοῦ* nicht sagen. Zwar hat nach dem Vorgange von *de W., Mey., Holtzm., Weizs.* u. A. noch *B. Weiss* zu zeigen versucht, daß Jesu Mutter, Brüder und Schwestern gemeint seien und hat unter der Voraussetzung, daß die Vv. 20 u. 21 die Einleitung zu v. 31—35 bilden und der Abschnitt v. 22—30 als Einschaltung zu fassen sei, den Hergang so dargestelt, daß die Mutter und die Brüder und Schwestern Jesu, als sie Kunde von Jesu Thätigkeit in Capernaum erhielten, von ihrem Wohnorte Nazaret ausgingen, um ihn festzunehmen und in Familiengewahrsam vor weiterem Andrang

zu schützen. Als sie aber einige Tage später in Capernaum ankamen, um ihr Vorhaben auszuführen und Jesum im Hause von einer Volksmenge umgeben lehrend antrafen und, weil das Volk den Zutritt zu ihm versperrte, ihre Ankunft ihm melden ließen, habe er das v. 34 f. berichtete Wort gesprochen. Allein da Mark. den Vorgang v. 31—35 in keinerlei Beziehung zu dem v. 21 u. 22 Berichteten sezt, vielmehr v. 21 von *οἱ παρ' αὐτοῦ*, dagegen v. 31 von *ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ* redet, ohne daß sich ein Grund ersehen läßt, durch den veranlaßt er nicht auch schon in v. 21 diese Bezeichnung gebraucht haben solte, falls ihm die Identität der Personen feststand, so ist die Annahme, daß v. 31 die Fortsetzung von v. 21 sei, durchaus willkürlich (*Klost.* S. 74 f.), zumal für die weitere Annahme, daß v. 22—30 eine Einschaltung seien, gar kein haltbarer Grund vorliegt, da weder die Voranstellung des Subjectes v. 22, wodurch das Urteil der Schriftgelehrten zu dem Urteile der v. 21 genanten Personen über Jesum in Beziehung gesezt ist, noch die Abrundung dieses Abschnittes durch den Rückweis v. 30 auf v. 22 stichhaltige Argumente für die Annahme einer parenthetischen Einschaltung liefern.

V. 22—30. **Das böswillige Urteil der Schriftgelehrten über Jesu Geistesmacht.** Vgl. Mtth. 12, 22—32. Luc. 11, 14—23. An das Urteil der Anhänger Jesu über seine außerordentliche Thätigkeit reiht Mark. die boshafte Rede der Schriftgelehrten an, daß Jesus den Teufel habe und durch denselben die Dämonen austreibe. Den geschichtlichen Anlaß zu dieser Verleumdung haben Matth. und Luk. überliefert. Mark. erwähnt nur die Anschuldigung mit der Verteidigung Jesu und von lezterer auch nur die Hauptpunkte. Die Ankläger waren die von Jerusalem herabgekommenen Schriftgelehrten von der Partei der Pharisäer (*οἱ ἀπὸ Ἱεροσ. καταβάντες* weist auf v. 8 zurück). Das *ἔλεγον* (*imperf.*) gibt die Verleumdung als Urteil der Jesu feindlichen Partei an, ohne Rücksicht auf die Zeit, wann sie dieselbe aussprachen. Eben so ist das *ἔλεγεν* in der Antwort v. 23 zu fassen. Sie sagten, daß Jesus den Beelzebul habe und daß er durch denselben die Dämonen austreibe. Matth. u. Luk. erwähnen nur die zweite Beschuldigung, die aber die erste involvirt, indem die Austreibung der Dämonen durch Beelzebul den Besitz desselben voraussezt. Zur Sache vgl. Joh. 7, 29. 8, 48. 52 u. 10, 20. Ueber *Βεελζεβούλ* s. zu Mtth. 10, 25. — V. 25. Das *καὶ προσκαλεσάμενος κτλ.* „er rief sie zusammen und sagte ihnen ...“ zeigt, wie Jesus im Vollbewußtsein seiner Gotteskraft seinen Widersachern entgegentritt und ihnen die Absurdität ihrer Beschuldigung aufdekt. *ἐν παραβολαῖς* in Reden, welche geistige Warheiten oder übersinnliche Verhältnisse durch Vergleichungen mit natürlichen Vorgängen veranschaulichen; s. zu Mtth. 13, 2. So nent Mark. die Argumente Jesu v. 24—27. *Πῶς δύναται* wie kann? = nimmermehr kann. *σατανᾶς σατανᾶν* haben als *nomm. propr.* keinen Artikel: „der Satan sich selbst.“ S. zu Mtth. 12, 26. — Die Einführung der drei Beweissätze v. 24—26 mit einfachem *καί* ist rhetorisch. ‚Das gleichmäßige Fortschreiten durch *καί* hat etwas Frappantes, Schlagendes‘ (*Mey.*). Die vermeintliche Härte aber, die in der Anknüpfung mit *καί* an die Frage v. 23 zu liegen scheint, wird dadurch nicht gemildert, daß *Bl*

u. *Weiss* die beiden *καί* in v. 24 u. 25 correlativ (sowol — als auch) fassen wollen. Bleibt denn nicht die Anknüpfung der aus den Sätzen v. 24 u. 25 gezogenen Conclusio v. 26 durch ein einfaches *καί* statt einer Conclusivpartikel eben so hart? *ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ* geteilt wider sich selbst prägn. für: geteilt so daß es gegen sich selbst in Zwiespalt geräth. *σταθῆναι* Bestand haben. *ἀνέστη ἐφ' ἑαυτόν* wenn der Satan wider sich selbst aufsteht, dadurch daß Beelzebul die Dämonen austreibe. *ἐμερίσθη* so ist er geteilt, in sich zerspalten. — Nachdem Jesus so den Widersinn der Behauptung seiner Widersacher aufgedekt hat, weist er v. 27 in dem mit *ἀλλά* „vielmehr aber" eingeführten Satze auf den eigentlichen Grund seiner Gewalt über die Dämonen hin. Dieser ist darin zu suchen, daß er den Satan gebunden hat, nämlich durch Ueberwindung desselben bei der Versuchung, s. zu Mtth. 12, 29. — Hieran reiht Mark. v. 28 u. 29 die Warnung vor der Sünde wider den heiligen Geist an, wie Matth. 12, 31 u. 32. *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι* zeigt den feierlichen Ernst, mit welchem Jesus seinen Widersachern die schwere Verantwortlichkeit ihrer Lästerung vorhält. Durch die Wortstellung *πάντα ἀφεθήσεται τ. υ. τ. ἁ. τὰ ἁμαρτήματα* ist auf *πάντα* besonderer Nachdruck gelegt; ihm correspondirt bei *αἱ βλασφημίαι* der Zusatz *ὅσα ἂν βλασφημήσωσιν* „so viel sie irgend lästern." *Alle* Sünden und Lästerungen — werden vergeben, nur eine ausgenommen: „wer immer aber gegen den heiligen Geist lästert, hat nicht Vergebung in Ewigkeit, sondern wird einer ewigen Sünde schuldig sein" d. h. einer Sünde, deren Schuld in Ewigkeit nicht getilgt wird. Den Zwischensatz, daß auch die Sünde wider den Menschensohn vergeben wird (Mtth. 12, 32[a]), hat Mark. weggelassen; doch ist er in dem *αἱ βλασφημίαι ὅσα ἂν βλασφ. implicite* enthalten. Die Wahl des im N. Test. sonst nicht gebräuchlichen Hebraismus *τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων* für *τοῖς ἀνθρώποις* hängt mit dem rhetorisch feierlichen Tone des Ausspruchs zusammen. Ueber die Lästerung des heil. Geistes s. die Erkl. zu Mtth. 12, 32. — V. 30. *ὅτι ἔλεγον* (so sprach er) weil sie sagten, vgl. Luc. 11, 18. *πνεῦμα ἀκάθαρτον* als sachliche Erklärung des *Βεελζεβούλ* (v. 22) ist wegen des Gegensatzes *πνεῦμα ἅγιον* gewählt.

V. 31—35. **Jesu Mutter, Brüder und Schwestern.** Vgl. Mtth. 12, 46—50. Luc. 8, 19—21. Der Vorgang, daß die Mutter und die Geschwister Jesu kommen und ihn zu sprechen wünschen, Jesus aber auf die Meldung ihrer Ankunft dem ihm umgebenden Kreise seiner Zuhörer erklärt, daß die welche den Willen Gottes thun, ihm Bruder und Mutter und Schwester seien, ist von Mark. wie von Matth. an die Verteidigung Jesu gegen die pharisäische Beschuldigung, daß er die Dämonen durch Beelzebul austreibe, angereiht als Seitenstück zu den Urteilen der Seinigen und der Schriftgelehrten über die Wirksamkeit Jesu, um zu zeigen, wie Jesus sich weder durch den Tadel seiner glaubensschwachen Anhänger, noch durch die boshaften Anfeindungen der Schriftgelehrten, noch auch durch die Bande leiblicher Verwandtschaft an der Ausführung seines Berufes irre machen ließ. — In Betreff des Einzelnen s. die Erkl. zu Matth. Einen zeitlichen Zusammenhang

mit dem Vorhergehenden deutet Mark. nicht an. Der Text lautet in v. 31 nach ℵ*BCDGLΔ al.* *καὶ ἔρχεται ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ*, wornach die vermeintliche Correspondenz des *ἔρχονται οὖν* der Rec. mit *ἐξῆλθον* v. 21 (*Beng., Mey., Weiss* u. A.) nicht vorhanden ist. Die übrigen Varianten in v. 31—35 sind für den Sinn irrelevant.

Cap. IV, 1—34. Das Lehren Jesu in Gleichnissen.

Um die in den verschiedenen Urteilen der Anhänger und der Gegner Jesu (3, 20 ff.) sich anbahnende Scheidung der für die geistigen Warheiten des Evangeliums im ganzen unempfänglichen Volksmasse von der kleinen Schar der ernstlich nach dem Heile verlangenden Jünger herbeizuführen, begann Jesus dem zu ihm strömenden Volke die Lehre vom Reiche Gottes in Parabeln oder Gleichnissen vorzutragen, welche die übersinnlichen Warheiten, die sie veranschaulichen, in einer Form bieten, die nicht für jedermann durchsichtig ist, um die ernster Gesinnten zu bewegen, über das Gehörte nachzudenken und den tieferen Sinn der Bildrede sich erschließen zu lassen, wodurch sie in der Erkentnis des Heils gefördert wurden, während der großen Menge, die sich mit dem Anhören der Parabeln begnügte, weil ihr das rechte Heilsbedürfnis fehlte, die Warheit verhüllt blieb. Daß dies die Absicht der Einkleidung seiner Lehrvorträge in Parabeln war, spricht er selbst aus in der Antwort, die er den Jüngern auf ihre Frage nach den Gleichnissen v. 11 ff. gibt. Denn die Scheidung mußte eintreten, da Jesus die unter dem Volke verbreitete messianische Erwartung der Gründung eines irdischen Reiches nicht befriedigen konte, vielmehr die geistliche Natur des Reiches Gottes immer bestimter lehren und seine Jünger auf den Ausgang seines irdischen Lebens und Wirkens vorbereiten mußte.

V. 1—9. **Das Gleichnis vom Säemann und vielerlei Acker.**[1] Vgl. Mtth. 13, 1—9. Luc. 8, 4—8. In v. 1 u. 2 schildert Mark. die Situation. Aus dem engeren Kreise von Jüngern und Zuhörern (c. 3, 13—35) begab sich Jesus wieder an das Meeresufer, um die Volksmenge zu lehren, die sich um ihn versammelte. Das *πάλιν ἤρξατο διδ.* weist

---

1) V. 1. Statt der Rec. *συνήχθη* ist nach ℵ*BCLΔ al.* *συνάγεται* zu lesen und statt *πολύς* nach denselben Codd. *πλεῖστος* und *ἦσαν* statt *ἦν*. V. 4. *τοῦ οὐρανοῦ* (Rec. nach *D*) ist aus Luk. und fehlt in ℵ*ABCL al.* V. 5. Lies *ἄλλο* nach ℵ*BCLM al.*; ebenso in v. 7 statt *ἄλλα*, da *ἄλλα* offenbar nach v. 8 oder nach Matth. conformirt ist. V. 6. *ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος* ist durch *AΠ al.* zu schwach bezeugt gegenüber dem *καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος* in ℵ*BCDLΔ al.* V. 8. Die Rec. *αὐξάνοντα* gründet sich auf *Π* und etliche jüngere Majusk., wogegen *ACDLΔ* *αὐξανόμενον*, ℵ*B* aber *αὐξανόμενα* bieten. Wie *αὐξάνοντα* offenbar nach *ἀναβαίνοντα* conformirt erscheint, so ist wol auch *αὐξανόμενα* nur dadurch in den Text gekommen, daß man *ἀναβαίνοντα* für Plural hielt, folglich nicht als die schwierigere Lesart dem *αὐξανόμενον* vorzuziehen. Statt des dreimaligen *ἕν* ist alle dreimal *εἷς* zu lesen nach ℵ*CΔ* oder *εἷς — ἐν — ἐν* nach *BL* zu setzen.

auf 2, 13 zurück. Da aber die Menge des zu ihm kommenden Volks größer als jemals zuvor wurde (vgl. ὄχλος πλεῖστος mit πολὺ πλῆθος 3, 7) so stieg er, um dem Volksgedränge zu entgehen, in das nach 3, 9 bereit gehaltene Schiff, und lehrte, so „auf dem Meere sitzend" das Volk, welches am Meere hin auf dem Lande war. Aus der Bemerkung: „er lehrte sie *viel* in Gleichnissen" ergibt sich, daß Jesus mehrere Gleichnisse geredet hat. Matth. hat deren sieben, Mark. nur drei, darunter ein ihm eigentümliches. Mit den Worten: „und sagte ihnen in seinem Lehren: höret", wird der Vortrag der ersten Parabel eingeführt. Die Wahl der *imperf.* ἐδίδασκεν u. ἔλεγεν zeigt, daß Mark. dabei nicht die Zeit des Lehrvortrags, sondern die parabolische Lehrweise ins Auge gefaßt hat. τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ist daher nicht der bestimte Lehrvortrag jenes Tages (*Mey.*), sondern Jesu Lehren oder Lehrweise, wie 1, 22. 27. — V. 3—9. Der Inhalt der Parabel stimt bis auf unwesentliche stilistische Abweichungen mit Mtth. 12, 3ᵇ—9 überein. Mark. hat nur statt des constant gebrauchten ἄλλα (Mtth. v. 5. 6. 7) die ersten Male ἄλλο (Sing.) gebraucht und erst bei dem auf das gute Land gefallenen Samen mit Rücksicht auf den verschiedenen Ertrag der Saatkörner den Plur. ἄλλα gesezt, ferner zu συνέπνιξαν αὐτό v. 7 noch καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν hinzugefügt und in v. 8 das Fruchtbringen der Saat malerisch veranschaulicht durch das zu καρπόν zugesezte ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενον, endlich v. 9 vor der Mahnung, das Gehörte zu beachten, καὶ ἔλεγεν eingeschoben. Die W. ἀναβαίν. κ. αὐξαν. werden von den meisten Ausll. als Prädicat zu καρπόν gefaßt, das Wachstum der Frucht malerisch schildernd, wornach ἐδίδου καρπόν nicht vom Ertrage an Körnern, sondern vom Aufwachsen der gesäeten Frucht zu verstehen und der Körnerertrag erst im folg. καὶ ἔφερεν *cet.* angegeben ist. Diese Auffassung haben *Klost.* u. *Weiss* für falsch erklärt, weil bei Mark. καρπός nicht der Fruchthalm sei und ἀναβαίνειν, das v. 7 vom Aufgehen des in der Erde liegenden Samens gebraucht war, hier in v. 8 nicht vom Aufschießen des Fruchthalms stehen könne. Demnach sei aus exegetischen Gründen αὐξανόμενα zu lesen und beide Participe seien als Plurale mit ἄλλα zu verbinden. Allein diese Gründe sind nicht entscheidend. Obgleich ℵ*B* die Lesart αὐξανόμενα bieten, so kann dieselbe doch nur durch das vorhergehende ἀναβαίνοντα veranlaßter Schreibfehler sein. Die Trennung des ἀναβ. κ. αὐξ. von ἐδίδου καρπόν und die Verbindung mit ἄλλα wäre ein nicht zu rechtfertigendes Hysteronproteron, zu dessen Annahme zureichende Gründe fehlen. Das W. καρπός bezeichnet wie das deutsche *Frucht*, Früchte, im Griech. nicht blos die reife oder reifende Frucht der Gewächse, sondern überhaupt das auf dem Felde Wachsende (s. die Belege aus *Hom., Xenoph., Plato* u. A. bei *Mey.*). In dieser lezteren Bed. komt καρπός ganz zweifellos Jak. 5, 18 vor: ἡ γῆ ἐβλάστησεν τὸν καρπὸν αὐτῆς, ebenso Mtth. 13, 26, wo das καρπὸν ποιεῖν des ausgesäeten Samens gleichzeitig mit dem Sichtbarwerden der ζιζάνια erwähnt ist, und auch bei Mrk. in v. 28 unsers Cap., wo καρποφορεῖν durch πρῶτον χόρτον, εἶτεν στάχυν, εἶτεν πλήρης σῖτος explicirt ist. Daß aber ‚ὁ καρπός nicht ἀναβαίνειν

könne' (*Klost.*), das wäre doch erst zu beweisen. Wenn *καρπὸν ἔδωκεν* v. 7 das Ansetzen der Frucht bedeutet und auch *ἐδίδου καρπόν* v. 8 nicht anders verstanden werden kann, wenn ferner auch zum *καρποφορεῖν* v. 28 das Wachsen des Fruchthalms und der Aehre bis zur Füllung mit reifen Körnern gehört: so kann auch das allmähliche Emporwachsen der Aehre aus dem Halme zur Blüte und Körnerbildung *ἀναβαίνειν* genant werden, und *αὐξανόμενον* die Zunahme des Wachstums ausdrücken. Uebrigens entspricht *καρπὸν διδόναι* v. 7 u. 8 dem deutschen *Frucht liefern*, und v. 8 ist zu übersetzen: „und lieferte aufwachsende und zunehmende Frucht". Dieser Auffassung der Worte entspricht auch die Angabe des Ertrags in aufsteigender Linie: zu dreißig und zu sechszig u. s. f., während Matth. umgekehrt den hundertfältigen Ertrag zuerst nent und zu sechszig und dreißig absteigt. — V. 9. Die Schlußmahnung, die Lehre zu beachten, wurde nach einer kleinen Pause zugesezt — dies ist durch *καὶ ἔλεγεν* angedeutet — und dadurch als beherzigenswert markirt. Bezüglich der Sache vgl. die Erkl. zu Matth.

V. 10—20. **Die Auslegung des Gleichnisses.**[1] Vgl. Mtth. 13, 10—23. Luc. 8, 9—15. Die Auslegung gab Jesus nicht sofort nach dem Vortrage des Gleichnisses und nicht allen Zuhörern, sondern *ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας* „als er allein war", die Volksmenge also sich entfernt hatte, und dann die Jünger ihn um die Parabeln fragten. Daß Jesus nur den Jüngern die Parabeln erklärte, berichten auch Matth. u. Luk., ohne das Alleinsein Jesu hervorzuheben, so daß man diese Berichte auch so verstehen könte, daß während einer Pause nach dem Vortrage der Parabel die Jünger näher zu Jesu herangetreten wären und er ihnen auf ihre Bitte die Erklärung gegeben hätte. Diese Ansicht wird durch das *ὅτε ἐγένετο κ. μ.* des Mark. ausgeschlossen. Hiernach belehrte Jesus erst nach Entlassung des Volks die Jünger auf ihre Frage über die Parabeln, und die Evangelisten haben nur aus sachlichen Gründen die Deutung der Parabel gleich auf den Vortrag derselben folgen lassen. Die Fragenden bezeichnet Mark. *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα* „die welche mit den Zwölfen um ihn waren" d. i. ein Kreis von Jüngern, der

1) V. 10. Die Rec. *ὅτε δέ* (*AΠ*) und *ἠρώτησαν* (*Π*) ist gegenüber dem *καὶ ὅτε* (ℵ*BCDLΔ*) und *ἠρώτουν* (ℵ*C*) oder *ἠρώτων* (*ABLΔ*) zu schwach beglaubigt, und die anomale Bildung *ἠρώτουν* (wie von einem Verb. auf *έω*) vielleicht nur Schreibfehler. Der Sing. *τὴν παραβολήν* (*AΠ al.*) ist naheliegende Emendation des scheinbar unpassenden Plur. *τὰς παραβολάς* (ℵ*BCLΔ*). V. 11. *γνᾶναι* ist aus den Parallelen eingeschoben; auch der Plur. *τὰ μυστήρια* (*G al.*) statt des Sing. *τὸ μυστήριον* (ℵ*BC* al.*) ist aus den Parallelen geflossen. Die Weglassung des Artikels *τά* vor *πάντα* in ℵ*DKΠ* ist wol nur Emendation. V. 12. *ἀφεθῇ* ist durch ℵ*BCDLΔ* besser bezeugt als *ἀφεθήσεται* durch *AKΠ al.*; und *τὰ ἁμαρτήματα* oder *παραπτώματα* erklärende Glosse. V. 15. *ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* (*DΠ al.*) ist nach Matth. gebildete Erklärung des *ἐν αὐτοῖς* (ℵ*CLΔ al.*), welches in *B* in *εἰς αὐτούς scheinbar* verbessert ist. V. 18. Die Rec. *καὶ οὗτοί εἰσιν* statt *καὶ ἄλλοι εἰσίν* (ℵ*BC*DLΔ*) ist Conformation nach v. 15 u. 16, wobei das folgende *οὗτοί εἰσιν* getilgt werden mußte. V. 20. Die Rec. *οὗτοι* ist ebenfalls Conformation und *ἐκεῖνοι* nach ℵ*BCLΔ* ursprünglich, und *ἕν* vor *τριάκοντα — ἑξήκ.* und *ἑκατόν* (eines [ein Korn] dreißig [Körner]) Deutung des nicht verstandenen *ἐν*.

neben den zwölf Aposteln sich um Jesum gebildet hatte. Diese umständlich genaue Bezeichnung wählte Mark. mit Rücksicht auf die 3, 13 ff. berichtete Apostelwahl, um dem Irrtum vorzubeugen, als sei die Zahl der treuen Anhänger Jesu auf die 12 Apostel beschränkt gewesen. Die Frage bezog sich auf *τὰς παραβολάς*. Sie fragten ihn um die Parabeln, d. h. wie es sich damit verhalte, warum er in Parabeln statt in bildloser Rede das Volk lehre, und welchen Sinn die Bildreden haben. Der Plur. *τὰς παραβολάς* erklärt sich daraus, daß Jesus mehrere Parabeln vorgetragen hatte, bevor die Jünger ihm die Frage vorlegten. Die allgemein lautende Angabe *ἠρώτουν τὰς παραβ.* mit *Weiss* auf eine Frage nach dem tieferen Sinn der Parabeln zu reduciren, liegt kein Grund vor, außer der Voraussetzung, daß die Urgestalt der Parabel im wesentlichen bei Luk. erhalten sei und Mark. dieselbe ausgemalt und erweitert habe — eine Behauptung die von gründlicher Verkennung der Eigentümlichkeit des Luk.-Ev. zeugt. — V. 11 f. Jesus spricht sich zuerst über den Zweck der Parabeln aus. „Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben, jenen aber die draußen sind, wird alles in Gleichnissen zuteil.“ Das *γνῶναι* hinter *δέδοται* ist bei Mark. nicht ursprünglich, sondern eine aus Mtth. oder Luk. hereingekommene, den Sinn verdeutlichende Glosse, da es in den ältesten Codd. ℵ*ABC* al.* fehlt. Das Geheimnis des Reiches Gottes d. i. der verborgene Rathschluß der göttlichen Liebe, welcher in der Entwickelung des Reiches Gottes sich vollzieht, wird nur geistiger Besitz derjenigen, welche Empfänglichkeit dafür zeigen. Die Empfänglichkeit aber gaben die *μαθηταί* dadurch zu erkennen, daß sie Jesum um Belehrung über den Sinn der Parabeln baten. Dagegen jenen die außerhalb des Jüngerkreises standen (*τοῖς ἔξω*) und Jesu nur nachzogen um Heilung von leiblicher Not von ihm zu erlangen, fehlte der für das Verständnis dieses Geheimnisses empfängliche geistige Sinn. Ihnen wird *τὰ πάντα* d. h. alles was das verborgene Wesen des Reiches Gottes betrift, in Parabeln zuteil d. h. in Gleichnis- oder Bildreden, deren sinnliche Form das geistige Wesen des Gottesreiches verhüllt. *ἵνα* „damit sie sehend sehen und nicht erkennen, und hörend hören und nicht einsehen, auf daß sie nicht einst sich bekehren und ihnen vergeben werde.“ V. 11 gibt die göttliche Ordnung an, v. 12 die Absicht und den Endzweck dieser Ordnung. Demnach gründet sich das Verfahren Jesu, das Geheimnis des Reiches Gottes in Gleichnissen zu lehren, auf göttliche Ordnung, und der Vollzug dieser Ordnung ist ein Gericht, welches über das Volk Israel ergeht, das Gericht der Verstockung der für die Heilswarheit des Evangeliums unempfänglichen Volksmasse, welches nach Matth. bereits durch Jesaja (6, 9 f.) dem ungläubigen Volke angekündigt worden. Den Hinweis auf diese alttestamentliche Weißagung haben Mark. u. Luk. unterlassen, aber die göttliche Absicht bei dieser Lehrweise Jesu doch mit Worten, die aus Jesaja entnommen sind, klar und bestimt angegeben; s. zu Mtth. 13, 13—15.

V. 13. Nach dieser Aussprache über den parabolischen Lehrvortrag gibt Jesus den Jüngern die Auslegung des vorgetragenen Gleichnisses.

Diese leitet er mit den Worten ein: „Ihr kennet nicht (habt nicht erkant) dieses Gleichnis und wie werdet ihr alle die Gleichnisse verstehen?“ Die beiden Sätze sind als Fragen zu fassen; der zweite zieht eine Folgerung aus der ersten Frage; diese ist Ausdruck der Verwunderung über das geringe Verständnis der Jünger, womit Jesus nicht blos ihre Aufmerksamkeit auf die Erklärung schärfen will, sondern ihnen zugleich zu verstehen gibt, daß sie noch nicht tief in das Wesen des Reiches Gottes eingedrungen sind. Die zweite Frage schärft diesen Gedanken. *πάσας τὰς παραβολάς* der *einen* Parabel gegenübergestellt, deutet nicht nur an, daß das Geheimnis des Gottesreiches der Natur der Sache nach in Parabeln gelehrt und erkant werden müsse, sondern auch, daß zum Erkennen aller dieser Parabeln volle Hingabe an Jesum und sein Wort unerläßlich sei. Verfehlt ist die Annahme von *Euthym.*, *Mey.* u. *Weiss*, daß die beiden Sätze nur *eine* Frage enthalten und *καὶ πῶς* noch von *οὐκ οἴδατε* abhängig sei: ‚ihr wißt diese Parabel nicht und wie ihr alle . . . verstehen sollet?‘ — Die Erklärung des Gleichnisses in v. 14—20 finden *Ew.* u. *Mey.* ‚so lebendig, reichhaltig und eigentümlich, daß man darin mit guten Gründen Worte Christi finden kann‘; dagegen hält *Weiss* ‚die Art dieser Deutung schon stilistisch für so schwerfällig, daß dieselbe mehr ein schriftstellerisches Produkt als Reproduction überlieferter Worte Jesu sei, weil sie statt den Grundgedanken der Parabel zu entwickeln, sich in einer homiletischen Ausbeutung ihrer Detailzüge gefalle, die ihrer ganzen Anlage nach nicht beabsichtigt war. Allein dieses leztere Urteil gründet sich auf die irrige Annahme, daß nach der Anlage des Gleichnisses das bei der Thätigkeit des Säemanns sich herausstellende Gesetz bei der das Gottesreich begründenden Wirksamkeit nachgewiesen und der Erfolg der reichsgründenden Thätigkeit Jesu, der zwar auch und vorzüglich, aber keineswegs ausschließlich in der Verkündigung des Worts besteht, dargestelt werden soll. Allein von der reichsgründenden Thätigkeit Jesu im allgemeinen handelt die Parabel gar nicht, sondern nur von der Pflanzung des Reiches Gottes durch die Verkündigung des Wortes Gottes. — In dem Satz: „der Säemann säet das Wort“ ist in knappestem Ausdruck gesagt, daß der Same das Wort Gottes bedeute und der Säemann den Verkündiger des Wortes, d. i. zunächst Jesus, der dem Volke das Wort verkündigte (2, 2), zugleich aber auch alle, welche Jesus sendet das Wort zu predigen (3, 14 f.). *τὸν λόγον* wie 2, 2 ist sachlich *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ* (1, 14). Wenn aber das Säen des Samens die Verkündigung des Evangeliums bezeichnet, so ist das Land, auf welches der Same ausgestreut wird, Bild der geistigen Beschaffenheit oder der Herzensverfassung der Menschen, welchen das Wort gepredigt wird. V. 15. Da nun dieser geistliche Boden, welcher das Wort aufnehmen soll, hinsichtlich der Verschiedenheit der Menschen im Gleichnisse nach vier Kategorien dargestelt ist, so konten in der Auslegung ohne weiteres die diesen Kategorien entsprechenden Menschenklassen als der für die Aufnahme des Samens bestimte Ackerboden bezeichnet werden. „Diese aber sind *οἱ παρὰ τὴν ὁδόν* concis für: die bei welchen

der Same längs dem Wege hin fält. Mit *ὅπου σπείρεται ὁ λογ.* wird *οὗτοι* explicirt: (Es sind solche) wo das Wort gesäet wird und wenn sie es hören werden, alsbald der Satan komt u. s. w. *καί* verbindet nicht das temporale *ὅταν* mit dem localen *ὅπου*, sondern *σπείρεται* mit *ἔρχεται*, vor welchem der Zeitsatz zur Verdeutlichung des *εὐθύς* eingeschoben ist. — Die weitere Erklärung v. 16—20 stimt ganz mit der in Mtth. v. 20—23, indem Mark. nur im Ausdrucke abweicht, statt des einförmig wiederholten *ὁ δὲ . . . σπαρείς* durchweg den Plural gebraucht und durch Abwechslung von *οὗτοι δέ* mit *καὶ οὗτοι — καὶ ἄλλοι εἰσίν — καὶ ἐκεῖνοί εἰσιν* Mannigfaltigkeit des Ausdrucks bietet, in v. 19 das Bild der Dornen ausführlicher erläutert und den Schluß v. 20 der Parabel ähnlicher gestaltet hat. V. 16. *Καὶ οὗτοι ὁμοίως* „und folgende auf ähnliche Weise" d. h. in ähnlicher bildlicher Deutung. *οἱ σπειρόμενοι* die, bei welchen gesäet ist. V. 19. *Καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθ. εἰσπορευόμεναι* „und die in Betreff des Uebrigen (d. h. außer der Weltsorge und dem Truge des Reichtums) eingehenden (d. h. ins Herz hineinkommenden) Begierden", wie z. B. Ehrsucht, Habsucht u. dgl. V. 20. *καρποφοροῦσιν ἐν τριάκοντα* sie tragen Frucht in dreißig (Körnern bestehend) u. s. w. Die Beibehaltung der Zahlen ist nicht ‚ein Zurückfallen der Rede aus der Deutung in das Bild, woraus zu ersehen, daß das Gleichnis auf diese allegorisirende Deutung ursprünglich nicht angelegt war' (*Weiss*), sondern ist in der Sache begründet d. h. darin, daß sich die Verschiedenheit des Fruchttragens nur durch Zahlen einleuchtend ausdrücken läßt.

V. 21—25. *Vom rechten Gebrauch der empfangenen Lehre.*[1] Vgl. Luc. 8, 16—18. — Mit *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* knüpft Mark. an die Deutung der Parabel mehrere Sprüche an, in welchen Jesus seine Jünger belehrt, wie sie das ihnen durch Erklärung der Gleichnisse erschlossene

---

1) V. 21. Das *ἐπιτεθῇ* (*AΠ al.*) ist nähere Bestimmung des Simplex *τεθῇ* durch Abschreiber. V. 22. Das *τι* vor *κρυπτόν* konte nach *ἔστιν* leicht übersehen werden und ist mit *Tisch.* 8 nach ℵ*ACL al.* herzustellen. Die Rec. *ὃ ἐὰν μὴ φανερωθῇ* ist nur durch spätere Uncialen (*EFGHM*) bezeugt und nach den Parallelen Luc. 8, 17 vgl. Mtth. 10, 26. Luc. 12, 2 gebildet, aus welchen das *ὃ* hiehergekommen ist. War aber *ὅ* aufgenommen, so mußte *ἵνα* als sinnlos getilgt werden. Zwar ist *ἐὰν μὴ φανερ.* (ohne *ὅ*) durch *ACKL al.* und *ἐὰν μὴ ἵνα φαν.* nur durch ℵ*BΔ* bezeugt, so daß man meinen könte, *ἵνα* sei nur durch Conformation mit dem folgenden Satze: *ἀλλ' ἵνα* hiehergekommen, oder ein Versuch, die scheinbare Schwierigkeit des *ἐὰν μή* zu heben (*Weiss*). Allein *ἐὰν μή* ohne *ἵνα* gibt in der That keinen contextgemäßen Sinn. Die Erklärung von *Mey.* nach 10,30: ‚nichts ist verborgen, wenn es nicht (*künftig*) offenbar gemacht sein wird', wie die: ‚nicht irgend etwas ist ein Verborgenes, es müßte denn *irgend einmal der Fall eingetreten sein*, daß es offenbar geworden' (*Weiss*), trägt ein und wäre nicht nur eine ‚etwas schwerfällige Ausdrucksweise' (*Weiss*), sondern entspricht auch weder dem parallelen Satze *ἀλλ' ἵνα*, noch dem Präs. *ἔστιν τι κρυπτόν*. *Mey.* u. *Weiss* haben bei der Deutung des *ἐὰν μή* nach 10,30 übersehen, daß dort im Vordersatze (v. 29) der Aor. *ἀφῆκεν* steht und damit der Fall als irgend einmal eingetreten gesezt ist. V. 24. Das *τοῖς ἀκούουσι* der Rec. fehlt in ℵ*BCDLΔ al.* und ist erklärendes Glossem, und in v. 25 *ὃς ἂν ἔχῃ* sowie *ὃς ἂν μὴ ἔχῃ* ist aus Luk. geflossen, und bei Mark. nach ℵ*BCLΔ al.* *ὃς ἔχει* und *ὃς οὐκ ἔχει* zu lesen.

Geheimnis des Reiches Gottes recht nutzen sollen. Diesen Zusammenhang der folgenden Sprüche mit der gegebenen Auslegung der Gleichnisse haben schon *Hieron., Beda* u. A. erkant, und *Erasm.* hat ihn in seiner Paraphrase so entwickelt: *Nolite putare me, quod nunc secreto vobis committo, perpetuo celatum esse velle; — lux est per me in vobis accensa ut vestro ministerio discutiat tenebras totius mundi.* Das Vorkommen dieser einzelnen Gnomen bei Matth. u. Luk. in anderem Zusammenhange beweist nicht, daß ‚Mark. sie von dort her aus der apostolischen Quelle genommen und sie hier in Beziehung auf die den Jüngern durch die Parabeldeutung mitgeteilte Erkentnis gebracht' habe (*Weiss*). Denn, wie schon *Grot.* richtig bemerkt — *proverbia ista usu vulgi trita solent pro re nata sensibus diversis, qui tamen sub eandem dicti generalitatem veniant, aptari.* Die Gnome v. 21 finden wir bei Matth. *c.* 5, 15 in der Schilderung der Berufsstellung der Jünger Christi in der Welt, und bei Luk. außer in der Parallelstelle zu u. V. (8, 16) noch in 11, 33 zur Begründung der Mahnung, das Auge des Geistes sich hell zu bewahren, in offenbar ferner liegender Anwendung. In unserer Stelle hier ist ὁ λύχνος die Leuchte Bild der durch Belehrung über das μυστήριον τῆς βασ. gewonnenen Erkentnis, welche Christi Jünger nicht verdecken, sondern weiter verbreiten sollen. μήτι ἔρχεται es komt die Leuchte doch nicht (d. h. sie wird doch nicht gebracht; ἔρχεσθαι von leblosen Dingen, die gebracht werden, auch bei Classikern), daß sie unter den Scheffel oder unter das Ruhebett (κλίνη) gesezt werde? (μόδιος ein Getraidemaß, s. zu Mtth. 5, 15). οὐχ *sc.* ἔρχεται ἵνα komt sie nicht dazu, daß sie auf auf den Leuchter gesezt werde? Der Gedanke dieser Gnome, daß wie die Leuchte gebracht wird, um Licht zu verbreiten, so die Jünger ihre Erkentnis andern mitteilen sollen, wird v. 22 durch den Satz begründet, daß das Geheimnis des Reiches Gottes dazu bestimt ist geoffenbart zu werden. Dieser Satz wird mit der Gnome bewiesen, daß nichts verborgen wird, außer damit es offenbart werde. Diese aus der Erfahrung, daß alles Verborgene endlich ans Licht komt, abstrahirte Sentenz, welche Luc. 12, 2 zur Warnung der Jünger vor der Heuchelei der Pharisäer verwendet wird, ist hier wie Mtth. 10, 26 auf die Pflicht der Jünger bezogen, das ihnen in vertraulichem Umgange Mitgeteilte öffentlich zu verkündigen; aber mit dem Unterschiede, daß bei Mtth. daraus die Pflicht der Jünger zu furchtloser Verkündigung des Evangeliums gefolgert wird, in unserer Stelle hingegen aus dem Begriffe des Verbergens einer Sache die Bestimmung derselben zu (künftiger) Offenbarung. Demgemäß ist der Spruch umgebildet, die relative Form des zweiten Satzes ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται oder φανερὸν γενήσεται in ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῇ und ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν geändert. „Nicht ist etwas ein Verborgenes außer damit es geoffenbart würde; auch wurde (ἐγένετο) nicht etwas ein Verheimlichtes, sondern (es wurde dies) damit es ans Licht käme." Daraus ergibt sich im vorliegenden Zusammenhange von selbst die Anwendung: das Geheimnis des Reiches Gottes, welches dem Volke in der verhüllten Form der Parabeln vorgetragen wird, erschließt Jesus seinen Jüngern durch Erklärung der

räthselhaften Gleichnisse, weil dieses Geheimnis seiner Natur nach nicht verborgen bleiben soll, sondern dazu bestimt ist, zur rechten Zeit allen die es fassen können geoffenbart zu werden. — Die aus diesen Sprüchen sich ergebende Lehre wird in v. 23 den Jüngern eingeschärft, wie in v. 9 die Parabel dem Volke. — In v. 24 f. fügt Jesus noch ein Wort der Ermunterung hinzu. „Sehet zu was ihr höret (d. h. gebt Acht auf das was ihr höret). Mit welchem Maße ihr messet, wird euch gemessen werden und es wird euch zugelegt werden." Das *τί ἀκούετε* bezieht sich nicht blos auf die in v. 21 u. 22 gegebene Lehre, sondern gilt von allem was die Jünger aus dem Munde Jesu vernahmen, auch von den vorgetragenen Parabeln und deren Auslegung. Der Spruch *ἐν ᾧ μέτρῳ κτλ.* als Ausdruck äquivalenter Vergeltung, in Mtth. 7, 2 als Warnung vor lieblosem Richten, in Luc. 6, 38 als Mahnung zum reichlichen Geben verwendet, ist auch hier auf das Verhältnis, welches zwischen dem Hören und Aufnehmen der Lehre Christi und dem Gewinne an geistlicher Erkentnis stattfinden soll, übertragen und wird durch den Zusatz *καὶ προστεθήσεται ὑμῖν* dahin erweitert, daß hiebei nicht blos das Gesetz äquivalenter Vergeltung eintritt, sondern der Segen, welchen das Achten auf das Wort bringt, noch viel größer sein wird. — Dieser Gedanke wird in v. 25 durch die Gnome: wer da hat, dem wird gegeben u. s. w. begründet, die insofern sehr passend gewählt ist, als sie durch ihre positive und negative Form nicht blos die Mahnung zum achtsamen Hören einschärft, sondern zugleich auf den Schaden hinweist, welchen die Nichtbeachtung des Wortes bringt. Matth. hat diese Gnome in die Antwort Jesu auf die Frage der Jünger, warum er in Gleichnissen rede (Mtth. 13, 11 = Mrc. 4, 11), aufgenommen und sie außerdem in der Parabel von den anvertrauten Pfunden c. 25, 29 als Ausspruch des Herrn zur Rechtfertigung des Urteils über den Schalksknecht überliefert; Mark. aber hat sie bei v. 11 übergangen und hier nachgebracht; ob nach der von Petrus empfangenen Ueberlieferung, oder nur weil er die Antwort Jesu verkürzt hatte, läßt sich nicht entscheiden.

V. 26—29. **Das Gleichnis vom Fruchtbringen des Ackerlandes.**[1] Das *καὶ ἔλεγεν* v. 26 u. 30 ohne *αὐτοῖς* (v. 21 u. 24) zeigt, daß Mark. noch Gleichnisse mitteilt, welche Jesus zu den *ὄχλοι* geredet hat. *οὕτως ἐστὶν ἡ βασ. . . . ὡς* „so verhält es sich mit dem Reiche

1) V. 26. Das in ℵ*BDL al.* fehlende und von *Tisch.* 8 weggelassene *ἐάν* vor *ἄνθρωπος* kann nur durch Schreibfehler ausgefallen sein, da es für den Sinn unentbehrlich ist. In v. 27 ist *καθεύδῃ — ἐγείρηται* und *μηκύνηται* durch ℵ*ABCDL* stärker bezeugt als *καθεύδει — ἐγείρεται* und *μηκύνεται.* Auch *βλαστᾷ* (*BC*DLΔ*) als ungewöhnliche Bildung von einer nicht nachweisbaren Nebenform *βλαστάω* ist gegenüber dem *βλαστάνῃ* (ℵ*AC*²GKM*) für ursprünglich zu halten. In v. 28 ist die Rec. *πλήρη σῖτον* (ℵ*AC*²LΔΠ*) grammatische Emendation, und *πλήρης σῖτος* (*BD al.*) von *Tisch.* 8 mit Recht recipirt. Auch der von einem Thema auf *όω* gebildete Conjunctiv *παραδοῖ* bei *Tisch.* 8 nach ℵ*BDΔ* ist nicht zu tilgen, da diese Bildung bei Mark. öfter vorkomt, 8, 37. 14, 10. 11. vgl. 5, 43. 9, 30.

Gottes, wie wenn ein Mensch den Samen auf das Land gesäet hätte." *τὸν σπόρον* den Samen, der zum Säen bestimt ist. *βάλῃ* ist *conjunct. aor.*, dagegen *καθεύδῃ κ. ἐγείρηται conj. praes.* „geworfen hätte und dann schliefe und aufstände Nacht und Tag (*νύκτα κ. ἡμέραν* Accus. der Zeitbestimmung und *νύκτα* mit Rücksicht auf *καθεύδῃ* zuerst genant); und der Same sproßte und länger würde (*μηκύνηται pass.*), auf welche Weise er selbst nicht weiß", d. h. nicht: ohne sein Zuthun, sondern: ohne die Art und Weise, wie das Sprossen und Wachstum vor sich geht, zu kennen. — V. 28 *αὐτομάτη* (von *αὐτός* und *μεμαα perf.* des obsoleten Thema *μάω* gebildet: aus eigenem Drange, eigener Bewegung) „selbstthätig (ohne Zuthun des Menschen) trägt das Erdreich Frucht, zuerst grünen Halm, darauf Aehre, darauf voller (zu voller Entwickelung gelangter) Waizen in der Aehre." Mit *πλήρης σῖτος* wird die begonnene Construction aufgegeben und das Ergebnis anschaulich vor Augen gestelt. Ueber *καρποφορεῖν* vom Hervorwachsen der Frucht aus dem Saatkorne s. zu v. 8 (S. 48). V. 29. „Wann aber die Frucht sich darreicht, entsendet er (der Säemann) alsbald die Sichel, denn die Ernte steht bevor." *παραδοῖ* wird verschieden erklärt. *παραδιδόναι* im N. T. gewöhnlich: hingeben, darreichen, überliefern, kann hier nur intransitiv, scheinbar reflexiv gebraucht sein: sich darreichen; wie denn im Griechischen viele active Verba die transitive und intransitive Bedeutung vereinigen; vgl. *Kühner* §. 373, 2 u. *Winer* §. 38, 1. (wobei man nicht *ἑαυτόν* zu ergänzen hat, sondern die Rückbeziehung auf das Subject dem Leser überlassen ist). Von *παραδιδόναι* läßt sich zwar der intransitive Gebrauch im N. T. nicht sicher nachweisen, aber im Griechischen ist er gesichert, (vgl. *Matthiae* Gr. II S. 82) und in unserer Stelle ist diese Fassung notwendig. Denn der von *Käuffer* (*de ζωῆς αἰων. not. p. 49*) vorgeschlagenen und von *Mey.* u. *Weiss* angenommenen Bed. *gestatten* stehen noch triftigere Gründe entgegen. Zunächst ist auch diese Bed. im N. T. nicht weiter nachweisbar; sodann muß bei ihr das fehlende Object aus dem folgenden Satze entnommen werden: wenn die Frucht es (das Anlegen der Sichel) gestattet haben wird, wobei dann der begründende Zusatz: weil die Ernte bevorsteht, nicht zu seinem Rechte komt, da der Gedanke, daß die Erntezeit bevorsteht, in dem Satze: wenn die Frucht das Anlegen der Sichel gestattet, schon enthalten ist. *ἀποστέλλειν τὸ δρέπανον* entspricht dem hebr. שָׁלַח מַגָּל die Sichel ausstrecken, anlegen an das Getraide, s. Joel 4, 13 LXX u. Apok. 14, 15 (*πέμψον τὸ δρεπ.*), ist also nicht von dem Acte der Aussendung der Schnitter (Mtth. 13, 30. 41) zu deuten. — Der Zug, daß der *ἄνθρωπος* sofort, wenn die Frucht sich ihm darreicht, auch die Sichel anschlägt, zeigt, daß er das Wachstum der Saat mit Teilnahme verfolgt hat, also seine bisherige Unthätigkeit nicht mangelnde Fürsorge für die Saat war, sondern ihren Grund in der darzustellenden Sache hat.

Der Grundgedanke des Gleichnisses[1] ist nämlich nicht der des all-

1) Vgl. *A. Kloepper*, der Sinn der Parabel Marc. 4, 26—29 in den Jahrbb. f.

mählichen Wachstums der Saat bis zur Reife, sondern der: daß die einmal besäete Erde von dem Landmann, der sie besäet hat, sich selbst überlassen selbstthätig fruchtbringend wirkt, und zwar andauernd und ununterbrochen durch alle Stufen des Wachstums hindurch, bis der Waizen in der Aehre zur vollreifen Entwickelung gediehen ist, so daß er erst bei der Ernte wieder thätig einzugreifen hat. Kurz ausgedrükt: ‚Nach dem Säen ist des Säemanns Sache nur noch das Ernten. Was in der Mitte zwischen dem Säen und Ernten liegt — die Entwickelung des Samens durch alle Stufen des Wachstums bis zur reifen Frucht — das ist nicht Sache des Säemanns, sondern die Sache des Bodens, welchem der Same anvertraut ist' (*Goeb.* a. a. O. S. 574). — Das Gleichnis ist nach Inhalt und Form dem Gleichnisse von vielerlei Acker verwandt. In beiden wird an dem Naturprozesse der Saatentwickelung das Geheimnis des reichsgründenden Wirkens Jesu veranschaulicht; und zwar im ersten: wie der Erfolg des Wirkens, indem es eine Verkündigung des Wortes vom Reiche ist, abhängig sei von der Herzensbeschaffenheit derer, an welche die Verkündigung ergeht; im zweiten: wie die Entwickelung des durch die Verkündigung des Wortes in den gläubigen Hörern gepflanzten neuen Lebensprincipes und seine fortschreitende Auswirkung bis hin zu einer dem Wesen des Gottesreichs völlig entsprechenden Lebensgestalt nicht von einer Machtwirkung Jesu selbst zu erwarten, sondern Aufgabe der selbständigen sittlichen Thätigkeit der gläubigen Hörer des Wortes sei. In beiden tritt Christus der herschenden jüdischen Erwartung, daß der kommende Messias das Gottesreich auf dem Wege äußerer Machtübung in Herrlichkeit aufrichten werde, entgegen. Während aber im ersten Gleichnisse gezeigt wird, daß dem messianischen Wirken Jesu seiner Natur nach keine den Menschen äußerlich zwingende Kraft eigne, daß es vielmehr in seinem Erfolge von vorn herein bedingt sei durch die Empfänglichkeit der Menschenherzen, zeigt das zweite, daß auch da, wo diese Empfänglichkeit vorhanden ist, doch die Durchführung des von Jesu grundlegend begonnenen Werkes nicht von einer von ihm ausgehenden messianischen Machtübung zu gewärtigen, sondern der Natur der Sache nach Aufgabe der selbsteigenen Thätigkeit derer sei, in welche das Gottesreich durch das Wort gepflanzt worden (*Goeb.* S. 575 f.). Aus der Wichtigkeit dieser beiden Lehren erklärt sich die Darlegung derselben in zwei im Grundgedanken ähnlichen, aber in der Ausführung nach Inhalt und Zweck verschieden gestalteten Gleichnissen. Wie im ersten Gleichnisse so ist auch in diesem zweiten der Säemann Christus, nicht jeder Verkündiger des Wortes Gottes, wie schon daraus erhellt, daß der Mensch, welcher den Samen gestreut hat, zur Zeit der eingetretenen Reife die Sichel anschlägt, was nur von Christo ausgesagt werden kann. Das reichsgründende Wirken Jesu beschränkt sich auf die Grundlegung des Reichs und auf den Act der Vollendung desselben, die Ernte d. i. die Einsamm-

---

D. Theol. (1864) IX S. 141 ff. und *Siegfr. Goebel*, das Gleichnis Mark. 4, 26—29 in den Theol. Studien u. Krit. 1878. IV S. 565 ff.

lung der vollendeten Gerechten in das Reich seines Vaters (Mtth. 13, 30. 43). In der Zwischenzeit der irdischen Entwickelung des Gottesreiches greift Jesus nicht unmittelbar ein, sondern wirkt nur mittelbar durch die Macht seines Wortes und seines im Worte sich bezeugenden Geistes. Von dieser mittelbaren Einwirkung Christi auf seine Gemeinde ist in dem Gleichnisse abgesehen; sie wird aber dadurch eben so wenig ausgeschlossen, als in der parabolischen Schilderung der für das Fruchttragen des besäeten Ackers erforderliche Regen und Sonnenschein, von dem in der Parabel auch nicht ausdrücklich die Rede ist. — Auch handelt das Gleichnis nicht von dem Berufe der Jünger Jesu und der Prediger des Evangeliums. Will man es darauf anwenden, so ergibt sich daraus für sie allerdings die Weisung, geduldig auf die Frucht ihrer Verkündigung zu warten, im Vertrauen auf die dem Worte Gottes innewohnende lebendige Triebkraft, welche zwar verborgen und langsam, aber darum nicht minder sicher in den Menschenherzen wirkt und zu seiner Zeit die Frucht an das Tageslicht bringen werde — statt an der Frucht ihrer Predigt zu verzweifeln, weil sie nicht sogleich sichtbar wird, oder dem verborgenen Wirken des Wortes mit voreiligem Eifer durch künstliche Mittel nachhelfen zu wollen. — Diese Anwendung läßt sich wol aus dem Gleichnisse folgern, ist aber nicht directe Lehre desselben (vgl. *Goeb.* S. 579 f.).

Dieses zweite Gleichnis ist dem Mark. eigentümlich; bei Matth. correspondirt ihm das Gleichnis vom Unkraut unter dem Waizen, welches aber eine andere, nicht minder wichtige Warheit veranschaulicht. — Unter der Voraussetzung, daß in dem von Mark. mitgeteilten Gleichnisse eine für uns zu entnehmende Lehre nicht ausgesprochen sei, und wenn wir eine daraus ziehen wolten, es die bedenkliche des Geschehenlassens und des die Hände in den Schoß Legens sein würde, hat *D. F. Strauss* in *Hilgenf.s* Ztschr. VI, 2 S. 209 ff. die Behauptung aufgestelt, daß dieses Gleichnis nur eine vom Verf. des 2. Evangeliums vorgenommene tendenzióse Umbildung der Parabel vom Umkraut unter dem Waizen sei. Eine auf völliger Verkennung des Inhalts der Parabel beruhende Behauptung, deren Grundlosigkeit schon *A. Klöpper* a. a. O. einleuchtend nachgewiesen hat. Aber auch *Ew.* u. *Weizs.* haben unsere Parabel für eine secundäre Bildung ausgegeben, und *B. Weiss* hat in den Jahrbb. f. D. Theol. IX S. 91 ff. vgl. Mark.-Ev. S. 159 f. u. Matth.-Ev. S. 347 darzuthun versucht, daß dieselbe ganz aus Elementen der Parabel vom Unkraut unter dem Waizen gebildet sei, welche freilich in etwas einfacherer Gestalt, als sie in Mtth. 13 erhalten, schon in der Parabelrede des hebr. Urmatthäus gestanden habe. Das Hauptargument für diese Hypothese bildet die Behauptung, daß sich nirgends bei Mark. eigentliche Redestücke finden, die sich nicht schon in der älteren Quelle nachweisen ließen (*W.* zu *Mey.* Comm. über Mark. 4, 26 f.) — eine reine *petitio principii.* Nicht beweiskräftiger sind die übrigen Gründe. Die Aehnlichkeiten: daß beide Gleichnisse damit beginnen, daß ein Mensch Samen auf den Acker streut und der Same sproßt und Frucht bringt; das Senden der Schnitter und das Senden der Sichel zur Zeit der Ernte, sind viel zu allgemein, um die eine Parabel als Nachbildung der anderen zu erhärten. Wie aber ‚das ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός Mrc. v. 27 ganz an die Frage Mtth. v. 27 (Herr, hast du nicht guten Samen

auf den Acker gesäet, woher hat er nun Unkraut?) erinnern' soll, ist gar nicht abzusehen. Die vorhandenen Aehnlichkeiten werden durch die Unähnlichkeiten in der Ausführung weit überwogen. Diese Unähnlichkeiten hat *W.* zwar durch neue Hypothesen zu beseitigen versucht, nämlich durch die Behauptungen: *a.* daß die Angabe, wie das Unkraut unter den Waizen gekommen sei (Mtth. v. 25), ursprünglich dem Gleichnisse nicht angehört habe, sondern erst vom Evangelisten um der Deutung v. 30 willen hinzugefügt sei; *b.* daß der eigentümliche Widerspruch bei Mark. zwischen v. 27 und 28 zeige, wie der Gedanke, daß der Same ohne Zuthun des Menschen wächst während derselbe schläft, mit dem Grundgedanken des Gleichnisses von der Allmählichkeit des Wachstumes nichts zu thun habe und nur die eigentliche Pointe desselben verdunkle, also offenbar aus Mtth. 13, 25, wo er mit der Pointe des Gleichnisses zusammenhängt, eingemischt sei. Aber von der ersten dieser Behauptungen haben wir schon zu Mtth. 13, 30 (Anm.) gezeigt, daß sie nur aus einer irrigen Vorstellung vom Bösen gefolgert ist. Einen Widerspruch aber zwischen v. 27 und 28 des Mark. konte *W.* nur dadurch erzielen, daß er die immanente Triebkraft des Samens, welche die Aehren hervortreibt, sach- und contextwidrig als Gegensatz zur productiven Thätigkeit der Erde faßt, ohne zu erwägen, daß die Triebkraft des Samens durch die auf ihn wirkende immanente Kraft der Erde bedingt ist, und daß dieser vermittelnde Gedanke schon in dem Säen des Samens in die Erde enthalten ist und nicht besonders ausgesprochen zu werden brauchte, da jeder Landmann weiß, daß weder der Same ohne in die Erde gesäet zu sein, noch die Erde ohne den in sie eingesäeten Samen Waizen hervorbringen kann. Endlich die Behauptung, daß der Zug von dem Wachsen ohne Zuthun des Menschen, während derselbe schläft, aus Mtth. v. 30 eingemischt sei, konte *W.* nur vorbringen, indem er bei v. 27 des Mark. das Wachen bei Tage ignorirt und blos das Schlafen geltend macht, weil in Mtth. v. 30 nur die Nacht als Zeit des Schlafens genant ist.

V. 30—34. **Das Gleichnis vom Senfkorn und Schlussbemerkung.**[1] Vgl. Mtth. 13, 31 u. 32. Das Gleichnis vom Senfkorn stelt das Ziel der Entwickelung des Reiches Gottes dar, wie dasselbe von unscheinbaren Anfängen aus sich über die Erde zu einer Stätte der Ruhe und des Friedens für die Völker ausbreitet; s. zu Mtth. 13, 31 f. *Καὶ ἔλεγεν* wie v. 26. Die Einführung dieses Gleichnisses ist rhetorisch in zwei Fragen gefaßt: „Wie sollen wir das Reich Gottes vergleichen, oder in welchem Gleichnisse es hinstellen?" um es als besonderer Beachtung wert zu bezeichnen. V. 31. *ὡς κόκκῳ σιναπ.* (so wollen wir es darstellen) wie es einem Senfkorne verglichen wird. Der Participialsatz *μικρότερον ὄν* hängt von *ὅς* ab, ist aber im Genus nach dem Begriff der *σπέρματα* determinirt. In v. 32 ist *ὅταν σπαρῇ* wiederholt, um

---

1) V. 30. Dem *τίνι* im ersten Gliede und dem *ποίᾳ* u. *παραβάλωμεν* im zweiten der Rec. hat *Tisch.* 8 *πῶς* im ersten und *τίνι — — θῶμεν* im zweiten nach ℵ*BCLΔ* vorgezogen. In v. 31 ist *κόκκῳ* nach ℵ*BDΔΠ*; *μικρότερον* nach ℵ*BL* und *ὄν* schon als die incorrectere Ausdrucksweise für ursprünglich zu halten und die Rec. *κόκκον* u. *μικρότερος — ἐστίν* Emendation. Dies gilt auch von *τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς* v. 34 (ℵ*BCLΔ*) statt *τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* (*AD al.*).

das Aussäen im Vergleich mit dem Wachstum zu markiren. Durch diese Wiederholung ist aber die Verbindung des *ἀναβαίνει* mit *ὅς* verdunkelt und die Aussage *ἀναβαίνει κ. γίνεται* anakoluthisch von *ὅταν σπαρῇ* abhängig gemacht.

V. 33 f. Mit der Bemerkung: „In vielen solchen Gleichnissen verkündigte er ihnen das Wort" gibt Mark. zu verstehen, daß die mitgeteilten drei Parabeln nur einige Beispiele von der Lehrweise Jesu geben sollen. Dem entspricht auch das Imperf. *ἐλάλει*, welches im Unterschiede vom Aorist das Reden als die sich wiederholende Lehrform bezeichnet. *αὐτοῖς* im Gegensatz zu *τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς* v. 34 sind die Volksscharen, der *ὄχλος πλεῖστος* in v. 2. „Wie sie im Stande waren (die Lehre) zu vernehmen" d. h. weil sie nur in dieser Form die Lehre fassen konten. Damit ist aber nicht gesagt, daß sie auch den tieferen Sinn der Parabel verstanden, denn *ἀκούειν* heißt nicht: verstehen, sondern vernehmen. Die Worte so zu fassen fordert v. 34, wonach Jesus das dem Volke in Parabeln Vorgetragene seinen Jüngern deutete. Das *imperf. οὐκ. ἐλάλει* hindert nicht, das Lehren in Parabeln auf die damalige Zeit zu beschränken (gegen *Weiss*), sondern nur die Beschränkung auf *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* (v. 35); schließt also Belehrungen über das Gesetz und verschiedene Jesu vorgelegte Fragen in nicht parabolischer Einkleidung keineswegs aus, sondern gilt nur von der allgemeinen Volkspredigt oder der Verkündigung des *μυστήριον τῆς βασιλείας* vor der Volksmenge. *Τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς* sind die Jünger Jesu im engeren Sinn, die 12 Apostel und ständigen Begleiter Jesu, vgl. v. 10. *ἐπιλύειν* auflösen d. h. den in den Parabeln verhüllten Sinn aufschließen.

Cap. IV, 35 — V, 43. Stillung des Seesturmes. Heilnng des Besessenen zu Gadara. Auferweckung der Tochter des Jairus und Heilung des blutflüssigen Weibes.

V. 35—41. **Stillung des Seesturmes.**[1] Vgl. Mtth. 8, 18. 23—27. Luc. 8, 22—25. Die Fahrt über das galiläische Meer sezt Mark. auf den Abend jenes Tags, an welchem Jesus zur Volksmenge am Seeufer vom Schiffe aus in Parabeln geredet hatte. Da Zeitangaben, wie die *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας* bei Mark. äußerst selten sind, so beruht diese so bestimte Angabe ohne Zweifel auf apostolischer, bezw. Petrinischer Ueberlieferung, wofür auch die große Anschaulichkeit der folgenden Schilderung spricht. Matth. hat diese Begebenheit bald nach der

1) In v. 36 hat *Tisch.* 8 *καὶ ἄλλα δὲ πλοῖα* nach *AC²DΠ al.* recipirt, trozdem daß *δέ* in ℵ*BC*LΔ* fehlt; wol mit Recht, da nach voraufgegangenem *καί* die Weglassung des *δέ* warscheinlicher ist als die Zusetzung. In v. 40 scheint *οὔπω* in ℵ*BDL al.* hinter *οὕτω* (*οὕτως*) nur durch Schreibversehen entstanden und *οὕτως; πῶς οὐκ* ursprünglich zu sein.

Bergpredigt angesezt, Luk. zwar nach der Parabelrede, aber den Tag nicht näher bestimt und die Ankunft der Mutter und Brüder Jesu dazwischen eingeschoben. V. 35. *διέλθωμεν* laßt uns hinüber an das jenseitige Ufer fahren. V. 36. *Καὶ ἀφέντες κτλ.* „und das Volk verlassend (nicht: entlassend) nahmen sie (die Jünger) ihn (Jesum) mit wie er im Schiffe war", d. h. nicht: ‚ohne mit weiterer Zurüstung sich aufzuhalten, nahmen sie ihn in Beschlag' (*Mey.* u. A.), sondern: ohne daß Jesus erst noch aus dem Schiffe, von dem aus er das Volk gelehrt hatte, ausstieg, um das Volk zu entlassen. *Καὶ ἄλλα δὲ πλ.* „auch andere Schiffe waren mit ihm" (d. h. im Gefolge Jesu), ist eine dem Mark. eigentümliche Notiz, die den Vorgang veranschaulicht, obgleich im Folgenden von diesen Schiffen nicht weiter die Rede ist. Ob aber auf diesen Schiffen die Volksmenge Jesu eine Strecke weit das Geleite geben wolte (*Weiss*), oder Volksscharen, die von Peräa herüber gekommen waren Jesum zu hören (3, 8), auf denselben zurükkehrten, läßt sich nicht ausmachen. V. 37. *Λαῖλαψ ἀνέμου* ein Sturmwind. *τὰ κύματα ἐπέβ.* die Wellen warfen sich in das Schiff, so daß es sich schon (mit Wasser) füllete. V. 38. „Und er (Jesus) war auf dem Hinterteile, auf das (dort befindliche) Kopfpolster (hingestrekt) schlafend." *ἦν καθεύδων* besagt nicht, daß Jesus schon bei der Abfahrt eingeschlafen war (*Klost.*), sondern nur, daß er als der Sturm sich erhob und die Wellen ins Schiff schlugen, sorglos schlief. Das *οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπ.* „bist du nicht besorgt, daß wir verderben" ist nicht als Vorwurf zu fassen, sondern Ausdruck ängstlicher Verzagtheit. V. 39. *διεγερθείς* verstärktes Simplex, entspricht dem *ἐγείρουσιν* (v. 38): aufgewekt, nicht: aufgestanden vom Schlaf (*Weiss*); denn *ἐγείρεσθαι* bed. auch im N. T. nur aufwachen, aufgewekt werden, nicht: aufstehen. *σιώπα, πεφίμωσο* „schweig, verstumm", energischer Zuruf an den Wind und das Meer gerichtet; nicht so zu teilen, als gelte *σιώπα* dem Winde und *πεφίμωσο* dem Meere. — V. 40. Die Zurechtweisung: „was seid ihr so sehr furchtsam? wie habt ihr nicht Glauben?" galt den Jüngern, solte aber auch von den Schiffsleuten beherzigt werden. *οὕτως* mit Nachdruck ans Ende gestelt: so sehr. Subject zu *ἐφοβήθησαν* sind daher auch die Jünger mit Einschluß des Schiffsvolkes. Ueber *φοβεῖσθαι φοβ. μεγ.* s. zu Mtth. 2, 10 und über das Wunder die Erklärung zu Mtth. 8, 23 ff.

Cap. V, 1—20. **Heilung des Besessenen zu Gadara.**[1] Vgl. Mtth.

---

1) V. 1. ἦλθον ist durch ℵ*BDΠ al.* besser bezeugt als ἦλθεν durch *CGLMΔ al.*, welches nach dem folgenden *ἐξελθόντος αὐτοῦ* conformirt erscheint. *Γερασηνῶν* ist zwar von *Lchm.* u. *Tisch.* nach ℵ*BD* u. Verss. recipirt, aber *Γαδαρηνῶν* in *ACΠ al.* offenbar richtiger; s. die Erört. zu Mtth. 8, 28. — V. 2. *ἐξελθόντος αὐτοῦ* (ℵ*BCLΔ*) ist in *Δ Π al.* nach Matth. in *ἐξελθόντι αὐτῷ* conformirt. V. 3. *ἁλύσει* in *BC*L al.* ist wol ursprünglich und der Plur. *ἁλύσεσιν* (ℵ*AC²D al.*) nach v. 4 gebildet. *οὐκέτι οὐδείς* ist durch ℵ*BC*DLΔ* entschieden bezeugt, und *οὐκέτι* in *AC²Π al.* nur als pleonastisch weggelassen. V. 7. *λέγει* nach ℵ*ABCKL al.* in *εἶπε* (*D al.*) vorzuziehen. V. 9. Statt *λεγέων* hat *Tisch.* 8 das latinisirende *λεγιών* nach ℵ**B*CD al.* aufgenommen. V. 11. *πρὸς τῷ ὄρει* ist von allen Uncialen bezeugt, die Rec. *πρὸς τὰ ὄρη* findet sich nur in Minuskeln. V. 12. *πάντες οἱ δαίμονες* der Rec. fehlt nach *παρεκάλεσαν αὐτόν* in

8, 28—34. Luc. 8, 26—39. Ueber diese Begebenheit und über die drei Relationen derselben s. die Erkl. zu Matth., zu der wir hier nur noch einige sprachliche Bemerkungen über die Relation des Mark. nachzutragen haben. V. 2. *ἄνθρωπος ἐν πν. ἀκαθάρτῳ* wie 1, 23 für *δαιμονιζόμενος*. V. 2. *οὐδὲ ἁλ. οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο* „nicht einmal mit einer Kette konte fortan jemand“ — so wild und stark war er. *διὰ τὸ αὐτὸν — — δεδέσθαι* „weil er oft mit Fußfesseln und Ketten gefesselt war und die Ketten von ihm zerrissen und die Fußfesseln zerrieben wurden.“ *πέδαι* sind Fußfesseln, die aus Stricken bestehen konten, daher *συντετρῖφθαι* zerrieben w. *ἁλύσεις* nicht speciell Handketten — gegen Sprachgebrauch und gegen v. 3, sondern überhaupt Ketten, die an irgend einen Teil des Körpers angelegt werden konten (*Mey., Weiss*). V. 5. „Beständig bei Nacht und Tag in den Gräbern und den Bergen war er schreiend und mit Steinen sich schlagend“ — Beschreibung des höchsten Grades der Tobsucht. V. 7. „Ich beschwöre dich *bei Gott*“ entspricht der Anrede Jesu als Sohn des höchsten Gottes. Von Jesus dem Gottessohne appellirt er an Gott den Höchsten — ist also im Munde des Dämonischen nicht unpassend, wie *de W., Strauß* meinen. *ὁρκίζω τινὰ πρός τι* jemand bei etwas beschwören, gehört der späteren Gräcität an; im N. Test. noch Act. 19, 13. 1 Thess. 5, 27. Bei *μή με βασανίσῃς* fehlt das *πρὸ καιροῦ* des Matth., denn diese Fristbestimmung hängt mit dem Dogma, daß das Gericht mit der Aufrichtung des messianischen Reiches eintreten wird, zusammen, dessen Bekantschaft bei Heidenchristen nicht vorauszusetzen war. Der Sinn des *βασανίσῃς* wird dadurch nicht geändert, so daß mit *Mey., Weiss.* u. A. an die Schmerzen, Krämpfe u. s. w. des Ausfahrens (*ἐξελθεῖν*) zu denken wäre. Der Sache nach bezeichnet *βασανίζειν* hier die Verstoßung in die Hölle, wie Luk. v. 31 richtig erklärt. In v. 8 wird der Grund nachgeholt, welcher den Dämonischen zu jener Beschwörung bewog. *ἔλεγεν γάρ* Jesus hatte ihm nämlich gesagt: „fahre aus du unsauberer Geist“ (über den Gebrauch des Nominativs mit dem Artikel *τὸ πνεῦμα* bei befehlendem Zurufe vgl. *Winer* §. 29, 2). V. 9 bezieht sich auf die Anrede des Besessenen. Jesus fragt ihn nach seinem Namen, um das Bewußtsein der menschlichen Persönlichkeit wachzurufen. Aber die Antwort: „Legion ist mein Name“ zeigt, daß ihm das Selbstbewußtsein noch ganz verdunkelt ist. Er identificirt sich mit der Menge der ihn beherschenden dämonischen Mächte und bittet daher (v. 10) Jesum: *αὐτά* (die Dämonen) nicht *ἔξω τῆς χώρας* fortzuschicken, wenn sie doch

---

ℵ*BCLΔΠ al.* und ist eine aus Mtth. 8, 31 geflossene Ergänzung des Subjects. V. 15. Das *καί* vor *ἱματισμ.* der Rec. u. in *ΑCΠ al.* ist irrtümlich eingeschoben, da die Participe *ἱματισμένον* u. *σωφρον.* dem *καθήμενον* nicht coordinirt sondern subordinirt sind, schildernd wie der Genesene bei Jesu saß. V. 18. *ἐμβάντος* der Rec. ist nur durch *EFGHSUV* bezeugt gegen *ἐμβαίνοντος* in ℵ*ABCDK LMΔΠ al.* — V. 19. Das Subject *ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐκ* der Rec. ist durch *D* u. etliche jüngere Uncialen zu schwach beglaubigt und mit ℵ*ABCKLMΔΠ* einfach *καὶ οὐκ* zu lesen. So auch *πεποίηκεν* statt des nach *ἠλέησεν* conformirten oder aus v. 20 herübergenommenen *ἐποιήσεν* der Rec., welches *D* bietet.

aus dem Menschen, den sie in Besitz genommen, weichen müßten. *τῆς χώρας* ist nicht die Gegend von Gadara, im Gegensatz etwa zur Wüste (*Olsh., de W., Ew., Mey.* u. A.), sondern die Gegend der Berge und Gräber als die Behausung, wo die Dämonen ihr Wesen treiben konten (v. 3), und zwar nicht im Gegensatze zu einer anderen irdischen Landschaft, sondern zu dem unterirdischen Todtenreiche, wo sie kein lebendiges Wesen zu ihrer Behausung machen können. Luk. hat daher die Bitte richtig durch *μὴ εἰς τὴν ἄβυσσον ἀπελθεῖν* verdeutlicht. Die Richtigkeit dieser Deutung ergibt sich aus der folgenden Bitte, in die in der Nähe weidende Herde Säue fahren zu dürfen, indem diese Bitte sich nur aus dem Wunsche erklärt, wenn nicht in Menschen so doch in Thieren als lebendigen Körpern Raum für ihr Wirken auf Erden behalten zu wollen. — V. 14. Das Subject zu *ἦλθον* ist aus *τὴν πόλιν κ. τοὺς ἀγρούς* zu entnehmen: die Städter und Ackerbesitzer. Diese, als sie den Sturz der Schweineherde ins Meer von den Hirten erfuhren, kamen um zu sehen, was geschehen war; und als sie zu Jesu kommend den Dämonischen bekleidet und vernünftig da sitzen sahen, den der die Legion gehabt hatte, fürchteten sie sich. V. 16 f. Als hierauf *οἱ ἰδόντες* die Augenzeugen ihnen den Vorgang mit dem Dämonischen und mit den Säuen erzählten, fingen sie an Jesum zu bitten, aus ihren Grenzen wegzugehen. — Um das von Jesu Macht über die Dämonen Zeugnis gebende Factum recht ins Licht zu setzen hat Mark. v. 15 die mit dem Besessenen vorgegangene gänzliche Umwandlung so anschaulich wie möglich beschrieben. Die Gadarener fanden diesen Menschen, der vorher nur in Grabstätten und Bergen hauste und von niemand gebändigt werden konte, bei Jesu (nach Luk. zu seinen Füßen) sitzend, bekleidet und ganz bei Vernunft — also völlig umgewandelt; nämlich den Menschen *τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα* der von einer Legion Dämonen besessen gewesen war. Durch diese Apposition zu *τὸν δαιμονιζ.*, die mit Nachdruck hinter *ἱματισμ. κ. σωφρον.* gestelt ist, wird der Contrast zwischen dem jetzigen und seinem früheren Zustande möglichst stark hervorgehoben. Diese Umwandlung machte auch auf die Gadarener Eindruck: *ἐφοβήθησαν* es überkam sie Furcht. Als sie aber vernahmen, daß die Bewältigung dieser dämonischen Mächte von Jesu ausgegangen war und den Verlust ihrer Schweine herbeigeführt hatte, wollen sie mit Jesu nichts zu schaffen haben. — V. 18—20. Solche Unempfänglichkeit für die angebotene Erlösung von der Gewalt der bösen Geister bewog Jesum, diese Gegend zu verlassen; aber nicht, ohne einen Zeugen von dem ihnen angebotenen Heile zurückzulassen, indem er dem Geheilten die Bitte, bei ihm sein d. h. ihm nachfolgen zu dürfen, abschlug mit der Mahnung, bei den Seinen zu bleiben und was der Herr an ihm gethan, zu verkündigen. — Ueber *ἡ Δεκάπολις* s. zu Mtth. 4, 25.

V. 21—43. **Auferweckung der Tochter des Jairus und Heilung des blutflüssigen Weibes.**[1] Vgl. Mtth. 9, 1. 18—26. Luc. 8,

1) V. 22. Das *ἰδού* fehlt in ℵ *BDLΔ al.* u. ist wol nur aus der Parallelstelle herübergenommen. In v. 23 bieten wie in v. 10 ℵ*ACL al. παρακαλεῖ*, *BDΔΠ al.*

40—56. Auch diese beiden, zeitlich zusammenhängenden Wunderwerke Jesu haben wir schon zu Matth. eingehend erklärt; hier also nur einzelne sprachliche Erläuterungen des von Mark. gegebenen Berichts nachzutragen. V. 21. Die Ueberfahrt über den See war die Rükkehr aus der Gegend von Gadara nach Galiläa, welches vom Abfahrtsorte aus betrachtet *εἰς τὸ πέραν* bezeichnet ist. *πάλιν* wiederum, nämlich da wo Jesus vorher gewirkt hatte. Mit der Ortsangabe: „und (Jesus) befand sich am Meere“ wird das folgende Ereignis eingeleitet. Diese Ortsbestimmung bildet keine Verschiedenheit gegen Mtth. 9, 1. 18; denn die Behauptung, daß nach Mtth. Jairus in Capernaum in Jesu Behausung auftritt (*Mey.*), ist irrig (s. zu Mtth. 9, 18) und *ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν* besagt auch nicht, daß Jesus gleich nach der Landung am Meere blieb, schließt also den Mtth. 9, 1 erwähnten Gang nach Capernaum nicht aus, selbst wenn nach Luk. das Volk ihn bei seiner Rükkehr von Gadara erwartete. *Ἰάειρος* ein aus Num. 32, 41 (יָאִיר) bekanter Name. *θυγάτριον* Töchterlein — Ausdruck väterlicher Zärtlichkeit — im N. T. nur bei Mark. vorkommend, außer hier noch 7, 25. *ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς* ist anakoluthisch angereiht, der Erregtheit des Gemütes entsprechend. Man hat weder vor *ἵνα das sage ich* (damit) zu ergänzen (*Bl., Mey.*), noch mittelst Ergänzung von *volo* u. dgl. den Satz imperativisch zu fassen: ‚Du solst kommen u. s. w. (*Winer* Gr. §. 43, 5. *Weiss*), sondern *ἵνα* ist von *παρακαλεῖ* abhängig gedacht und die Bitte in die Form der Anrede gekleidet, statt: bat ihn sehr, daß er komme die Wendung: „daß du kommest und die Hand auflegest“ gebraucht. V. 24. *συνέθλιβον* verstärktes Simplex: sie drükten ihn von allen Seiten zusammen. V. 25. *οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος* im Zustande des Blutflusses befindlich. Die weitere Schilderung der 12jährigen Leidensgeschichte des Weibes hat Mark. in mehrere durch *καί* verbundene Participialsätze zusammengefaßt: wie sie viel von vielen Aerzten erlitten, alle ihre Geldmittel darauf verwendet und doch keinen Nutzen davon gehabt habe, sondern das Uebel nur schlimmer geworden sei. *τὰ παρ' ἑαυτῆς πάντα* alles was sie aus ihren Mitteln hatte, d. i. ihr ganzes Vermögen. Mit *ἀκούσασα* v. 27, welches dem folgenden *ἐλθοῦσα* als motivirendes Moment untergeordnet ist, folgt erst die Angabe, was sie nun that, um von ihrem Leiden befreit zu werden. *τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* das von Jesu Wundern Bekantgewordene. Bei *ἥψατο τοῦ ἱματίου αὐτοῦ* hat Mark. *τοῦ κρασπέδου* (Mtth. u. Luk.) weggelassen, warscheinlich nur aus Streben nach Kürze der Ausdrucksweise, da v. 28 und Mtth. v. 21 zeigen, daß auf der Anrührung des *κράσπεδον* kein Gewicht lag, in der Quaste das Kleid berührt wurde. V. 28. *ἔλεγεν* sie sagte *sc.* bei sich d. h. sie dachte. *ἐὰν ἅψωμαι κτλ.* wenn ich berührt haben werde auch

---

παρεκάλει, so daß fraglich bleibt, welche dieser Lesarten ursprünglich. *ζήσεται* in *AΔ al.* ist wol nur aus Matth. geflossen und *ζήσῃ* (ℵ*BCDL*) ursprünglich. V. 28. Lies nach ℵ*BCLΔ ἐὰν ἅψωμαι κἂν τῶν ἱμ. αὐτοῦ*. In v. 36 hat *Tisch.* 8 nach ℵ*BLΔ εὐθέως* weggelassen und *παρακούσας* recipirt. Nahm man *παρακούσας* in seiner gewöhnlichen Bed. überhörend, so erschien es unpassend und wurde in *ἀκούσας* geändert, dagegen ist *εὐθέως* vielleicht nur als mit *παρακούσας* unverträglich weggelassen.

nur seine Kleider, so werde ich geheilt werden. Dieser Glaube täuschte auch nicht. V. 29. „Alsbald vertrocknete die Quelle ihres Blutflusses“ — eine ganz hebräische Ausdrucksweise: וַיִּבַּשׁ מְקוֹר דָּמֶיהָ. *πηγὴ τοῦ αἵματος* Quelle der Blutung — Blutfluß, wie Lev. 12, 7; richtig Luk. *ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος*. — *Καὶ ἔγνω* sie merkte am Leibe, daß sie von der Plage geheilt sei, nämlich durch das Gefühl des Wolseins, das sie verspürte. V. 30 ff. Da Jesus sofort *ἐν ἑαυτῷ* bei sich d. h. im eigenen Bewußtsein erkante, daß die Kraft von ihm ausgegangen war (das Partic. *ἐξελθοῦσαν* prädicativisch stehend, nach griechischem Sprachgebrauche, wofür im deutschen der Infinitiv gebräuchlich, s. *Winer* §. 45, 4[b]), so wandte er sich im Volke um, fragend, wer ihn an den Kleidern angefaßt habe, und blikte troz der Gegenrede der Jünger, daß bei dem Volksgedränge darnach gar nicht zu fragen sei, umher zu sehen, wer dies gethan habe — um das Weib zum offenen Geständnisse zu bewegen. Dies war seine Absicht bei der Frage, wer ihn angerührt habe, nicht aber die: blos zu erfahren, wer dies gewesen sei, weil er dies anfangs wirklich nicht gewußt, wie *Bl.* u. *Mey.* mit *Strauß* u. A. meinen. Eine Meinung die sich nur hegen läßt, wenn man in dem *ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ* nach *Luthers* Uebersetzung: „Jesus fühlet an ihm selbst“, nichts weiter ausgesagt findet, als daß Jesus irgendwie eine körperliche Empfindung davon gehabt habe, daß eine Kraft von ihm ausgeströmt sei. Allein daß *ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ* im Vergleich mit *ἔγνω τῷ σώματι* v. 29 das Erkennen im eigenen Bewußtsein im Gegensatze zu blos äußerlicher Warnehmung oder physischer Empfindung ausdrükt, bedarf keines Beweises. Erkante aber Jesus in seinem Innern, daß die Kraft von ihm ausgegangen war, die dem Weibe Heilung brachte (v. 29), so läßt sich nicht behaupten, daß die von Mark. (u. Luk.) ausgeprägte Vorstellung von dem Hergange der Heilung auf der Voraussetzung einer vom Willen Jesu unabhängigen, aber von Seiten der Frau durch ihren Glauben vermittelten Kraftausströmung beruhe (*Mey., Weiss*). Denn *εὐθὺς — ἐπιγνοὺς — ἐξελθοῦσαν* ist nicht so zu deuten, daß Jesus die Kraftausströmung erst warnahm, *nachdem* sie geschehen war, sondern sezt das Erkennen als mit dem Ausströmen gleichzeitig eingetreten. In diesem Falle aber ist auch die Kraft von Jesu nicht ohne seinen Willen ausgegangen, und diese Wunderwirkung unterscheidet sich von anderen Wunderheilungen durch sein Wort nur darin, daß hier der Glaube des Weibes das Ausströmen der Heilkraft vermittelt, nämlich ohne ein ausgesprochenes Wort Jesu, aber nicht ohne sein Wissen und Wollen dieselbe sich zueignet. Auch die Behauptung von *Weizs.* (S. 370): ‚unser Mark.-Evang. begünstige die Vorstellung, daß der Sitz der Wunderkraft im Leibe Jesu gewesen und von diesem die heilenden Kräfte ausgeströmt seien‘, beruht auf Mißdeutung, da diese Vorstellung in unserer Erzählung eben so wenig liegt als in der Angabe Mtth. 14, 36, daß das Volk Jesum bat, seines Kleides Saum anrühren zu dürfen, und alle welche anrührten gesund wurden. Die wörtliche Uebereinstimmung dieser Angabe mit Mrc. 6, 56 zeigt klar nicht nur, daß Mark. keine singuläre Vorstellung über die Wunderwirkungen Jesu

durch Berühren seiner Kleider hegt, sondern auch daß der Sitz der wunderbaren Heilkraft Jesu eben so wenig in seinem Leibe als in seinen Kleidern zu suchen ist. Ueber v. 33 u. 34 s. zu Mtth. 9, 22. *ὕπαγε εἰς εἰρήνην* entspricht dem hebr. לְכִי לְשָׁלוֹם (1 Sam. 1, 17) geh in Frieden d. h. leibliches und geistliches Wolsein genießend.

V. 35 ff. Während Jesus noch mit dem Weibe redete, kamen Leute von dem Synagogenvorsteher, ihm den Tod seiner Tochter meldend. „Was bemühest du noch den Meister?“ *ἔτι* noch, da nicht mehr zu helfen ist. Jesus aber, diese Rede hörend, sprach ihm Mut zu: „fürchte dich nicht, sondern glaube nur.“ *παρακούσας* nicht: überhörend, unbeachtet lassend (*Ew., Mey., Klost.*), sondern: nebenbei d. i. zufällig hörend (*Weiss*). Darauf ging er, ohne jemand außer den drei Jüngern, Petrus, Jakobus und Johannes, folgen zu lassen, ins Haus des Synagogenvorstehers, wo er Getümmel von Weinenden und Heulenden vorfand. *θόρυβον καὶ κλαίοντας κ. ἀλαλ.* ein Getümmel und (insbesondere) Weinende und Heulende d. i. den lärmenden Haufen der die übliche Todtenklage Anstellenden. Diesen erklärte er, daß das Lärmen und Weinen überflüssig sei, denn das Kindlein sei nicht gestorben, sondern schlafe, „und sie verlachten ihn“. Er aber trieb sie alle hinaus, ging mit dem Vater und der Mutter und seinen drei Jüngern in das Gemach, wo das Kind lag, und erfaßte seine Hand mit den Worten: *ταλιθὰ κούμι* d. i. aram. טָלִיתָא קוּמִי „Mädchen richte dich auf, worauf das Mädchen alsbald aufstand und wandelte. Die Lesart *κούμ* in א*BCLM* statt *κούμι* ist nur eine andere (spätere) Aussprache des aram. קוּמִי. *τὸ κοράσιον* in der Anrede wie v. 8. Die Bemerkung: „denn sie war 12 Jahr alt“, soll das *ἀνέστη κ. περιεπάτει* erläutern. Sie stand auf und ging herum, denn sie war kein kleines Kind mehr. Das 12jährige Alter des Mädchens mit dem 12jährigen Leiden der Blutflüssigen zu combiniren (*Klost.*) liegt kein Anlaß vor. Diese Erweckung aus dem Tode, nicht blos aus dem Scheintode (s. zu Mtth. 9, 25) erregte großes Erstaunen; Jesus aber gebot ihnen (den Eltern und seinen Jüngern v. 40) *πολλά* sehr, also nachdrücklich, daß niemand *ταῦτα* den Hergang der Auferweckung erfahren solle. Ueber die Form *γνοῖ* (א*BDL*) s. zu 4, 29. Den Grund dieses ernsten Verbotes haben wir nicht blos in der Absicht Jesu zu suchen, voreilige Messiasschwärmerei möglichst zu hindern (*Mey.*) oder zu verhüten, daß man nicht glaube, er sei gekommen ihre Todten zu erwecken wie ihre Kranken zu heilen (*Weiss*), sondern zugleich in dem Gemütszustande des Mädchens, wie bei dem Aussätzigen 1, 43, dem Taubstummen 7, 36 und dem Blinden 8, 26 und Mtth. 9, 30. Das vom Tode erwekte zwölfjährige Mädchen solte nicht durch Ausbreitung der ihr widerfahrenen Gnade Gegenstand allgemeiner Bewunderung werden, damit sie und wol auch ihre Eltern nicht Schaden an ihrer Seele litten. Dennoch verbreitete sich nach Mtth. 9, 26 das Gerücht über das ganze Land. „Und er sagte, daß man ihr zu essen gebe“, nicht aus dem diätetischen Grunde, um ihre durch die Krankheit geschwächte Lebenskraft zu stärken, sondern zum Beweise ihrer völligen Wiederherstellung.

Cap. VI, 1—13. Jesus in Nazaret. Aussendung der Apostel.

V. 1—6[a]. **Nichtachtung Jesu in Nazaret.**[1] Vgl. Mtth. 13, 54—58, wo wir schon die Verschiedenheit des hier berichteten Besuches Jesu in seiner Vaterstadt von dem Luk. 4, 16—34 erwähnten Vorfalle daselbst nachgewiesen haben. Der Bericht des Mark. stimt mit dem des Matth. in allen wesentlichen Punkten überein; nur erzählt Mark. in seiner Weise den Vorgang umständlicher. — V. 1 f. *ἐξῆλθεν sc.* aus dem Hause des Jairus (5, 38) und *ἐκεῖθεν* von der Gegend am galiläischen Meeresufer 5, 21. In seiner Vaterstadt Nazaret begann Jesus als der Sabbat gekommen, in der Synagoge zu lehren. *ἤρξατο* bezieht sich auf *γενομένου σαββάτου* erst am Sabbate, nicht früher begann er zu lehren. *οἱ πολλοί* die Mehrzahl im Gegensatz zu einzelnen; vgl. *Kühner* Gr. II S. 548. *Πόθεν τούτῳ ταῦτα* „woher hat dieser solches?" Das *ταῦτα* wird dann in den folgenden Fragen explicirt als staunenswerte Weisheit, die ihm verliehen, und als *δυνάμεις* Machtwirkungen, Wunder, die durch seine Hände geschehen, durch Auflegen der Hände, Anfassen, Berühren u. dgl. Die Fragen sind Ausdruck der Verwunderung über Gaben und Leistungen, die man Jesu seiner Herkunft nach nicht zutrauen zu können meint. V. 3. *οὐχ οὗτός ἐστιν* ist er nicht? Im Sinne der Sprechenden s. v. a. er ist ja nur der Zimmermann, der Sohn der Maria u. s. w. *τέκτων* statt: Sohn des Zimmermanns (Mtth.) nennen sie ihn, weil er im elterlichen Hause nach der Sitte seines Volkes das Handwerk Josephs erlernt hatte. Sachlich macht es daher keinen Unterschied, ob sie ihn Zimmermann oder Zimmermanns Sohn nennen. Den Vater, Joseph, erwähnen sie nicht; wol nur weil er nicht mehr am Leben war. Denn sie zählen ja die gesamte, in Nazaret lebende, ihnen also wolbekante Verwandtschaft auf, um mit dem Hinweise auf seine niedrige Herkunft ihren Unglauben an seine höhere Würde zu rechtfertigen. Ueber die *ἀδελφοί* und *ἀδελφαί* Jesu s. zu Mtth. 12, 47. V. 4. Der Ausspruch Jesu stimt ganz mit dem Mtth. 13, 57 überein; Mark. hat nur zwischen der Vaterstadt (*πατρίς*) und der Familie (*οἰκία*) noch die *συγγενεῖς* genant. V. 5. Der Satz: „Er konte daselbst keine Machtwirkung (*δύναμις* Wunder) thun", wird beschränkt durch das folgende *εἰ μὴ — — ἐθεράπευσεν* „außer daß er wenigen Kranken die Hände auflegte und sie heilte". V. 6. Er staunte über ihren Unglauben.

---

1) V. 1. Statt des nach *ἐξῆλθεν* conformirten *ἦλθεν* der Rec. ist *ἔρχεται* nach ℵ*BCLΔ* zu lesen. V. 2. *οἱ πολλοί* obwol nur von *BL* u. Minusk. bezeugt, ist doch dem *πολλοί* vorzuziehen, und der Artikel *οἱ* nur, weil man ihn nicht richtig verstand, weggelassen worden. *δοθεῖσα τούτῳ* ist nach ℵ*BCLΔ* statt *δοθεῖσα αὐτῷ* (*ADΠ al.*) zu recipiren; ebenso *καὶ δυνάμεις* statt *ὅτι δυν.*, da diese beiden Lesarten sich als Emendationen verrathen. V. 4. Die fehlerhafte Form *συγγενεῦσιν* haben *Tisch.* 8, *Mey.* u. *Weiss* nach *B*D²LΔ* als ursprünglich in Schutz genommen. In v. 6 hat *Tisch.* 8 *ἐθαύμασεν* nach ℵ*BC* dem *ἐθαύμαζεν* vorgezogen, da lezteres dem folgenden *περιῆγεν* conformirt erscheint.

V. 6b—13. Die Aussendung der Zwölf.[1] Vgl. Mtth. 10, 1. 5—14. Luc. 9, 1—6. — In der zum Folgenden überleitenden Angabe v. 6b zeigt die Wahl des *imperf. περιῆγεν*, daß Mark. die Schilderung der Wanderungen Jesu in Galiläa (vgl. 1, 37 f.) fortsetzen will und die Aussendung der Apostel nicht in zeitlichen Connex mit dem Vorfalle in Nazaret zu setzen beabsichtigt. V. 7. Die Aussendung der Zwölf hat Matth. (v. 5) nur behufs der Mitteilung der Instruction, welche Jesus ihnen für die Ausrichtung ihres Amtes gab, kurz erwähnt, ohne das Ausgehen derselben zu berichten. Mark. unterscheidet die Berufung der Zwölf zu Aposteln (3, 14 f.) von ihrer Aussendung. *προσκαλεῖται τοὺς δωδ.* weist auf 3, 13. 14 zurück. Die Zwölf, die er zu Sendboten erwählt hatte, rief er zusammen und fing an sie zu senden. Aus der Rückbeziehung auf 3, 13 f. erklärt sich auch die Unterlassung der näheren Bestimmung des *ἀποστέλλειν* und des *κηρύσσειν*, indem beides als bekant aus jener Stelle vorausgesezt wird. *δύο δύο* ist Hebraismus für *κατὰ* oder *ἀνὰ δύο* paarweise; vgl. *Winer* §. 37, 3. Bei der Aussendung gab er ihnen Macht über die unsauberen Geister, die er ihnen bei der Berufung 3, 15 zugesagt hatte. Das *imperf. ἐδίδου* drükt aus, daß die Ausrüstung mit dieser Macht eine ständige war. Von der Instruction teilt Mark. nur zwei Punkte mit: *a.* wie sie sich zur Reise rüsten (v. 8. 9), *b.* wie sie bei Ausrichtung ihres Amtes sich verhalten sollen (v. 10. 11). Für die Wanderung (*εἰς ὁδόν*) sollen sie nichts mitnehmen als einen Stab, nicht Brot, nicht Reisetasche, nicht *χαλκόν* Geld in den Gürtel (*αἴρωσιν* eig. aufnehmen, um bei sich zu tragen). *ἀλλὰ ὑποδεδεμένους σανδ.* ist anakoluthisch angereiht, als ob *παρήγγειλεν αὐτοῖς πορεύεσθαι* voraufgegangen wäre: „sondern zu gehen mit untergebundenen Sandalen, und nicht solt ihr zwei Röcke anziehen.“ Mit *ἐνδύσησθε* wechselt wieder die Structur der Sätze — eine der Lebhaftigkeit mündlicher Rede entsprechende Darstellungsweise. Außer dem Stabe in der Hand, den jeder schlichte Wanderer trug, und einfachen Sandalen sollen sie nichts auf die Reise mitnehmen. Daß dies mit Mtth. 10, 9 f. nicht in Widerspruch steht, haben wir schon zu jener Stelle bemerkt. Dagegen scheint das *μήτε ῥάβδον* Luc. 9, 3 einen directen Widerspruch mit *εἰ μὴ ῥάβδον μόνον* zu bilden; aber auch dieser Widerspruch löst sich, sobald man das *μηδὲν αἴρετε εἰς τὴν ὁδόν* (Luk.) strenger faßt, von dem was sie für die Wanderung nehmen d. h. sich anschaffen sollen, wozu Luk. den Stab und die Sandalen, die jeder Wanderer hat, nicht gerechnet hat. — Mit *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* v. 10 wird das Folgende als ein zweiter Punkt der Instruction eingeführt. Ueber den Inhalt von v. 10 u. 11 s. zu Mtth. 10, 11 u. 14. *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* den Un-

1) In v. 9 ist *ἐνδύσασθαι* der Rec. Nachbesserung der Construction und *ἐνδύσησθε* in ℵ*ACDΔΠ al.* für ursprünglich zu halten. In v. 11 ist *ὅσοι ἂν μὴ δέξωνται* der Rec. nach den folgenden *μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμ.* conformirt und *ὃς ἂν μὴ δέξηται* mit ℵ*BLΔ* u. Minusk. zu lesen. Der Zusatz der Rec. am Schlusse des V. *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀνεκτότερον κτλ.* ist aus Mtth. geflossen. V. 12. Statt *ἐκήρυσσον* haben *Tisch.* 8 u. *Weiss ἐκήρυξαν* nach ℵ*BCDLΔ* und statt *μετανοήσωσι* (ℵ*ACΔΠ*) nach *BDL μετανοῶσιν* aufgenommen.

empfänglichen zum Zeugnisse, daß die Boten Christi jede Gemeinschaft mit ihnen abbrechen, um von dem Gerichte Gottes nicht mit getroffen zu werden. — V. 12 u. 13. Die thatsächliche Ausführung des Auftrags. Sie predigten, wo sie hinkamen, den Leuten, daß sie Buße thun solten, nach der Anleitung und dem Vorbilde Jesu, vgl. 1, 15. Neben der Dämonenaustreibung wird die Heilung vieler Kranken, und zwar mittelst Salbung mit Oel genant. Die Oelsalbung war ein von den Aerzten bei inneren und äußeren Krankheiten häufig angewandtes Mittel (vgl. *Lightf. hor. ad h. l., Schöttgen* u. *Wetst.* z. d. St.), dessen Gebrauch auch in Jak. 5, 14 neben dem Gebete in Krankheitsfällen empfohlen wird; doch so daß die Heilkraft dem Gebete des Glaubens zugeschrieben wird. Diese Mahnung des Jakobus gründet sich ohne Zweifel auf die von Mark. erwähnte apostolische Missionspraxis, wobei das Oel nicht wegen seiner natürlichen Heilkraft, sondern als natürlicher Leiter der übernatürlichen Geisteskraft in Betracht kam, ähnlich der Anwendung des Speichels vonseiten Jesu bei einzelnen Heilungen (7, 33. 8, 23. Joh. 9, 6) und dem Handauflegen. Denn daß die Heilung nicht an das natürliche Mittel gebunden war, das zeigen die Fälle Act. 3, 7. 9, 34 u. 28, 8, wo die Apostel kraft des ihnen verliehenen *χάρισμα ἰαμάτων* (1 Cor. 12, 9. 28. 30) teils durch das Wort im Namen Jesu, teils durch das Gebet mit und ohne Handauflegung Kranke gesund machten. Aus unserer Stelle u. Jak. 5, 14 läßt sich daher nicht schließen, daß die Apostel durch die natürliche Kraft des Oels geheilt hätten (*Paulus, Weisse*), noch auch daß hier eine das Natürliche und Uebernatürliche vermischende Vorstellung der späteren Zeit (*de W.*) zu Grunde liege. Auch die Vorstellung, daß die Salbung als Symbol der Mitteilung des göttlichen Geistes die Vorbedingung der Heilung gewesen sei, läßt sich nicht erweisen.

III. Der Höhepunkt der messianischen Wirksamkeit Jesu in Galiläa. Cap. VI, 14 — IX, 50.

Infolge der Aussendung der Apostel verbreitete sich der Ruf von Jesu wunderbarer Heilandsthätigkeit immer weiter und kam selbst dem Fürsten Herodes zu Ohren, so daß derselbe, im Gewissen über die Tödtung Johannes des Täufers beunruhigt, Jesum für den aus dem Tode erwekten Täufer hielt, während Andere ihn für Elias oder einen der Propheten hielten (6, 14—29). Um daher den Jüngern nach der Rükkehr von ihrer Aussendung Erholung zu gewähren und wol auch durch ungestörte Belehrung sie für ihren Beruf weiter zu bilden, fuhr Jesus mit ihnen allein über das galiläische Meer in eine einsame Gegend am nordöstlichen Ufer, fand aber dort schon eine Menge Volks vor, die ihm zu Lande nachgezogen war, und fing aus Erbarmen mit demselben an, sie zu lehren und als der Tag zu Ende ging, vor ihrer Entlassung

sie wunderbar zu speisen (6, 30—44). Dann befahl er den Jüngern zu Schiffe nach Bethsaida zurückzukehren, wohin er nach Entlassung des Volkes folgen wolte, und, als sie in der Nacht mit widrigem Winde zu kämpfen hatten, über das Meer schreitend ihnen zu Hilfe kam. Bei der Landung wurde Jesus sofort vom Volke erkant und seine Ankunft in der Umgegend verbreitet, so daß man die Kranken in die Orte brachte, wo man ihn zu treffen hofte, um von ihm Heilung zu erlangen (6, 45—56). Dagegen stelten von Jerusalem gekommene Pharisäer ihn darüber zur Rede, daß seine Jünger durch Unterlassung des Händewaschens vor dem Essen die Satzungen der Aeltesten überträten; Jesus aber dekte ihnen ihre Heuchelei auf und belehrte das Volk und weiter seine Jünger über das was den Menschen wirklich verunreinige (7, 1—23). Hierauf wanderte er mit denselben in die Grenzgegend von Tyrus und Sidon, heilte dort die kranke Tochter einer Heidin um ihres Glaubens willen; begab sich dann in das Gebiet der Zehnstädte am galiläischen Meere, wo er einen Taubstummen heilte (7, 24—37) und das Volk, welches drei Tage bei ihm ausgeharret hatte, wunderbar speiste (8, 1—9). Von da nach Galiläa zurückgekehrt wies er die Pharisäer ab, welche ein Zeichen vom Himmel von ihm begehrten und warnte seine Jünger vor dem Sauerteige der Pharisäer, fuhr dann hinüber nach Bethsaida Julias und heilte einen Blinden (8, 10—26). Auf der Wanderung in jener Gegend fragte er seine Jünger erst nach dem Urteile der Leute über seine Person und dann, wofür sie ihn hielten, worauf Petrus das Bekentnis; „Du bist Christus“ ablegte, und Jesus anfing, ihnen sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung zu verkündigen und sie über die Notwendigkeit seiner Nachfolge zu belehren (8, 27—9, 1). Sechs Tage nachher erfolgte seine Verklärung auf einem Berge vor Petrus, Jakobus und Johannes, und bei der Herabkunft vom Berge die Heilung eines mondsüchtigen Knaben, welchen die Jünger nicht hatten heilen können, sodann die Rükkehr durch Galiläa samt der wiederholten Verkündigung des ihm bevorstehenden Todes und seiner Auferstehung am dritten Tage, und in Capernaum die Belehrung der Jünger über die Größe im Himmelreiche, über Duldung und Aergernis (9, 2—50).

Diese Wanderungen im Norden und Nordosten von Galiläa, welche Mark. in diesen Capp. übereinstimmend mit Matth. berichtet, unternahm Jesus weniger in der Absicht, das Evangelium überall im Lande zu verkündigen (vgl. 1, 38), als vielmehr einerseits dazu, sich dem Andrange der Volkshaufen, die nur Befreiung von leiblichen Nöten und Gebrechen bei ihm suchten, zu entziehen, und nur denen, die in ernstlichem Verlangen nach dem Heile ihrer Seelen ihn aufsuchten und selbst Tage lang bei ihm ausharreten, seine Lehren zu hören (8, 2), sich als Heilbringer und Vollender des Reiches Gottes zu offenbaren. Andrerseits hatte er hiebei besonders die Förderung seiner Jünger in der Erkentnis seiner gottmenschlichen Natur und seines Erlösungswerkes im Auge, um dieselben zum rechten, lebendigen Glauben an ihn zu erheben und für ihren apostolischen Beruf tüchtig zu machen. Diese Absicht erhellt schon daraus, daß das Bekentnis des Petrus: du bist Christus

(8, 29) anerkantermaßen den Höhepunkt dieses Abschnittes der galiläischen Wirksamkeit des Herrn bildet, woran er die Verkündigung des ihm bevorstehenden Todesleidens anschließt, und daß er diesen Ausgang seines irdischen Lebens durch Tod zur Auferstehung, durch Leiden zur Herrlichkeit den vertrautesten und geistig gefördertsten Aposteln durch das Wunder der Verklärung vor ihnen augenfällig bezeugt. Nicht minder deutlich tritt die Rücksicht auf die Erziehung seiner Jünger zum festen, unerschütterlichen Glauben zu Tage teils in den auf diesen Wanderungen verrichteten Wundern, teils in den wiederholten Zurechtweisungen und Belehrungen der Jünger. Während er bei den Volksspeisungen die Jünger auffordert, dem Volke zu essen zu geben und die wenigen Brote, die sie als hiefür gänzlich unzureichend betrachten, also segnet, daß Tausende nicht nur satt werden, sondern noch Körbe voll übrig bleibender Brocken gesammelt werden können, um sich ihnen als den zu erweisen, dessen Segensmacht jeglichem Mangel abhelfen kann, gibt er sich ihnen dadurch, daß er in der Nacht auf dem Meere wandelnd ihnen zu Hilfe komt, als den ihnen allzeit nahen allmächtigen Helfer in der Not zu erkennen. Auf den angegebenen Zweck dieser Wunder weist Mark. ausdrücklich hin mit der Bemerkung, die er über das Entsetzen der Jünger über Jesu Wandeln auf dem Meere macht: „denn sie waren bei den Broten nicht zur Einsicht gekommen, sondern ihr Herz war verhärtet“ (6, 52). Diesen Mangel an Verständnis rügt er ferner, als die Jünger seine Warnung, sich vor dem Sauerteige der Pharisäer zu hüten, darauf bezogen, daß sie bei der Fahrt über das Meer Brot mitzunehmen vergessen hätten, mit dem ernsten Vorhalte: „Versteht ihr noch nicht? Fehlt es euch denn ganz an Einsicht? Ist euer Herz noch verhärtet?“ unter Erinnerung an die beiden Speisungswunder (8, 17—21). Auch als die Jünger ihn um eine Erklärung des Ausspruchs, daß den Menschen nicht das verunreinige, was in ihn eingehe, baten, äußert er seine Verwunderung darüber, daß sie noch so unverständig seien wie die Pharisäer (7, 18). Und wie schwach immer noch ihr Glaube war, das zeigte sich bei dem erfolglosen Versuche den Dämon des mondsüchtigen Knaben zu bewältigen, und der Antwort des Herrn auf ihre Frage, warum sie denselben nicht hätten austreiben können (9, 28 f.). — Alle diese Vorfälle samt den Rügen der Erkentnis- und Glaubensschwäche der Jünger berichtet zwar auch Matth., aber ohne den Unverstand derselben dabei so stark zu accentuiren, wie man aus der Vergleichung von Mrk. 8, 17 ff. mit Mtth. 16, 8 ff. klar ersehen kann. — Belehrend für die Jünger solte ohne Zweifel auch das Verfahren Jesu bei den von Mark. allein überlieferten Heilungen des Taubstummen (7, 32 ff.) und des Blinden (8, 22 ff.) sein, indem es darauf abzielte, ihnen recht anschaulich begreiflich zu machen, wie die Macht zu solchen Wunderwerken von ihm zu erbeten und zu erlangen sei. Und vergleichen wir endlich noch die Mitteilung des Mark. über das Gespräch des Herrn mit seinen Jüngern zu Capernaum, als er Galiläa verlassen wolte (9, 33—50), mit dem Berichte des Matth. 18, 1—11, so läßt sich sowol in der Aufnahme der Frage des Johannes über das Ver-

halten gegen solche, die in Jesu Namen Dämonen austrieben, ohne Jesu nachzufolgen, und der Antwort Jesu (v. 38—40), als auch in dem eigentümlichen Schlusse dieses Gesprächs (Mrk. v. 49 u. 50) das Bestreben des Herrn, seine Jünger für ihren apostolischen Beruf auszubilden, nicht verkennen.

Cap. VI, 14—56. Urteil des Herodes über Jesum und Enthauptung Johannes des Täufers. Rükkehr der Zwölf und Speisung der Fünftausend. Wandeln Jesu auf dem Meere.

V. 14—19. **Urteil des Fürsten Herodes über Jesum und die Enthauptung Johannes des Täufers.**[1] Vgl. Mtth. 14, 1—19 und zu v. 14—16 auch Luk. 9, 7—9. Da Matth. die Missionsreise der Apostel nicht erwähnt hat, so ist bei ihm die Nachricht von dem Urteile des Herodes und der Leute über Jesu Erscheinung an den Besuch Jesu in Nazaret angereiht, mittelst der Bemerkung, daß Herodes ‚in jener Zeit' das Gerücht von Jesu vernommen habe. Nach Mark. und Luk. geschah dies während der Aussendung der Zwölf vor ihrer Rükkehr zu Jesu vgl. Mrc. v. 30 u. Luk. 9, 10. Diese Angabe hat Mark. ohne Zweifel nach petrinischer Ueberlieferung gemacht; und gegen ihre Richtigkeit läßt sich nichts Begründetes vorbringen, da auch aus Matth. sich ergibt, daß Jesus die Kunde von dem Urteile des Herodes über seine Person bei der Rükkehr der ausgesandten Apostel erhielt. Mark. erzählt dies nur umständlicher, ohne ein neues Moment zu dem alle wesentlichen Punkte kurz zusammenfassenden Berichte des Matth. hinzuzufügen. — In v. 14—16 ist die Construction der Sätze streitig. Zu *ἤκουσεν ὁ βασ. Ἡρ.* fehlt das Object, welches Manche in dem Folgenden suchen. Nach dem Vorgange von *Bengel* hat *Ew.* alles, was von *φανερόν* bis *εἷς τῶν προφητῶν* folgt, als Zwischensatz gefaßt, welcher erklären soll, was Herodes gehört hat, wornach *ἤκουσεν* in dem *ἀκούσας δέ* v. 16 wieder aufgenommen wäre. Aber die Annahme, daß das Object zu *ἤκουσεν* in einen Zwischensatz gestelt oder parenthetisch eingefügt wäre, ist höchst unnatürlich. Auch sezt diese Annahme die Lesart *ἔλεγον* v. 14 als ursprünglich voraus, die doch nur durch *BD* bezeugt

---

1) V. 14. *καὶ ἔλεγον* (*BD*), welches *Ew., Hilgf., Weiss* als ursprünglich verteidigen, wird nicht durch den Lukastext bezeugt, sondern ist nur aus der Vergleichung mit Luk. conjecturirt, und *κ. ἔλεγεν* nach ℵ*ACLΔ al.* für ursprünglich zu halten. Dagegen die Rec. *ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν* ist nach v. 16 oder nach Luk. conformirt und *ἐγήγερται ἐκ νεκ.* nach ℵ*BDLΔ al.* entschieden richtig. In v. 16 ist *ἔλεγεν* durch ℵ*BCLΔ* besser beglaubigt als *εἶπεν* durch *ADΠ*. In v. 20 ist *ἠπόρει* zwar nur durch ℵ*BL* bezeugt, aber als die schwierigere Lesart dem *ἐποίει* unbedingt vorzuziehen. V. 22. Für *ἀρεσάσης* Rec. nach *AC*³*DΓΠ al.* haben *Lchm.* u. *Tisch.* 8 *ἤρεσεν* nach ℵ*BC***L* u. Verss. aufgenommen, da *ἀρεσάσης* als Fortsetzung der Participialconstruction sich als sprachliche Emendation zu erkennen gibt.

und nichts weiter als eine aus dem *λέγεσθαι ὑπό τινων* des Luk. erschlossene Conjectur ist. Das Object zu *ἤκουσεν* ist aus dem Vorhergehenden zu entnehmen, ist aber weder der Inhalt von v. 12 u. 13 (*Mey.*), noch die Thatsache, daß Jesus Jünger ausgesandt habe, die unter Berufung auf seinen Namen predigten, Dämonen austrieben und Kranke heilten, sondern viel allgemeiner, nämlich die Kunde von Jesu Thaten überhaupt, wie Mtth. u. Luk. die Sache richtig gefaßt haben. Dem entspricht die Erläuterung: *φανερὸν γὰρ ἐγένετο κτλ.* „denn bekant wurde sein Name“ — nicht erst durch die Aussendung der Apostel, sondern durch alles was Jesus bisher gelehrt und gewirkt hatte. Mit *καὶ ἔλεγεν* ist in der einfachen Erzählungsweise des Mark. der Nachsatz zu *καὶ ἤκουσεν* angereiht. Unerweislich ist die Behauptung von *Weiss*, daß an *ἤκουσεν* sich nur ein *καὶ εἶπεν* anschließen könte. Als Herodes, den Mark. populär *βασιλεύς* König d. h. Fürst nent, von den im ganzen Lande Aufsehen erregenden Thaten Jesu hörte, sagte er: „Johannes der Täufer ist von den Todten auferwekt worden.“ Das Perf. *ἐγήγερται* ist gewählt, weil die Auferweckung nicht als historisches Factum, sondern als eine Thatsache von dauernder, in die Gegenwart hineinreichender Bedeutung gedacht ist, Jesus als der von den Todten auferwekte Johannes bezeichnet werden soll. V. 15. Andere sagten: „Jesus sei der Elias“; noch andere: „ein Prophet wie einer der (alttestamentlichen) Propheten“ d. h. aber nicht: ein gewöhnlicher, ordinärer Prophet, in Gegensatz zu einem absonderlichen und erhabenen, wie Elias (*Ew., Mey.*), sondern nur: überhaupt ein Prophet, ähnlich den alttestamentlichen. V. 16. Herodes aber, diese Worte hörend, sagte: „den ich enthauptet habe, Johannes, der ist auferwekt worden“. *ὃν — Ἰωάννην* bekante griechische Attraction, vgl. *Winer* §. 24, 2.

Um diesen Ausspruch des Herodes zu erläutern, erzählt Mark. (wie auch Matth.) umständlich den Hergang der Einkerkerung und Hinrichtung des Täufers. S. darüber die Erkl. zu Mtth. 14, 3—12. — V. 17. *αὐτὸς γὰρ Ἡρ.* eben er nämlich, Herodes, hatte Johannes greifen lassen. V. 19. *ἐνεῖχεν αὐτῷ* wörtl. hielt fest ihm, wobei früher oft nach *Herod. I, 118* u. a. *χόλον* supplirt wurde: ‚sie hegte Zorn in sich gegen ihn (*de W., Bl.* u. A.). Aber für die Auslassung *dieses* Accus. läßt sich kein Beispiel beibringen. *Mey.* erklärt: ‚sie spannte auf ihn (von feindseliger Gespanntheit), war ihm aufsäßig‘, wobei analog dem *προσέχειν τινί* oder *ἐπέχειν* Luc. 14, 7. Act. 3, 5 *τὸν νοῦν* in Gedanken zu ergänzen wäre; vgl. *Winer* §. 64 S. 552. Diese Erklärung paßt auch zu Luc. 11, 53. Hingegen *Weiss* übersezt mit *Ew.*: sie trug es ihm nach, indem er als Object den wider die Ehe ausgesprochenen Tadel (v. 18) annimt, wobei man aber das Wort in Luc. 11, 53 wieder anders erklären muß. V. 20. *συνετήρει αὐτόν* er bewahrte ihn (Mtth. 9, 17. Luc. 5, 38) d. h. hielt darauf, daß ihm kein Leid geschah (*Beng., Mey.*); nicht *magni eum faciebat* (*Erasm., Grot., Fritzsche, de W.*), was *συντήρειν* nicht bedeutet. *Καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἠπόρει* „und wenn er ihn gehört hatte, ward er über vieles (was er gethan) bedenklich.“ *ἀπορεῖν τι = ἀπορεῖν πρός τι* oder *περί τινος*, vgl. *Herod. IV, 179.*

Thuc. VII, 55 u. A. Solchen Eindruck machte die Unterhaltung mit Johannes auf ihn. Daß diese genauere Darlegung des Verhaltens des Herodes zu Johannes mit dem kurzen Berichte des Matth. darüber nicht in Widerspruch stehe, haben wir schon zu Mtth. 14, 5 nachgewiesen. V. 21. *ἡμέρα εὔκαιρος* ein rechtzeitiger d. h. zur Ausführung eines Vorhabens geeigneter Tag. *μεγιστᾶνες* Magnaten, die vornehmsten Civilbeamten des Tetrarchen. *χιλίαρχοι* die obersten Militärpersonen. *οἱ πρῶτοι τῆς Γαλ.* die Ersten Galiläa's sind der nicht im Dienste des Tetrarchen stehende Adel der Landschaft. V. 22. *αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος* nicht: ‚der Herodias selbst' (*Bl.*); gegen die Wortstellung und den Sinn, da der Gegensatz einer Tochter der Herodias selbst, eine Stieftochter, die nicht von ihr geboren wäre, dem Zusammenhange fremd ist. *αὐτῆς* gehört zu *τῆς θυγατρός* „ihre Tochter, nämlich der Herodias", die im Vorhergehenden nicht genant war, sondern dem Erzähler bei dem *εὔκαιρος* nur vorschwebt, und der Deutlichkeit halber hier genant wird (*Mey., Weiss*). Subject zu *ἤρεσεν* ist nicht das Mädchen, sondern der Tanz (*Volkm., Weiss*). V. 25. Mit dem *εὐθὺς μετὰ σπουδῆς* und dem *θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῷς* wird die Frechheit des Mädchens treffend beleuchtet. V. 26. *ἀθετῆσαι αὐτήν eam repudiare.* V. 27. *σπεκουλάτωρ* das latein. *speculator* Ausspäher, Spion, Trabant, einer von der Leibgarde, dem die Vollziehung der Lebensstrafen oblag. Das Wort ist auch ins Aramäische oder Talmudische aufgenommen, סְפֻקְלָטוֹרָא s. *Buxtorf, Lex. talm. p. 1533* u. Levy, chald. Wörterb. üb. d. Targ. II, 125.

V. 30—44. **Die Rükkehr der Zwölf und die Speisung der Fünftausend.**[1] Vgl. Mtth. 14, 14—21. Luc. 9, 10—17 und Joh. 6, 1—15. — V. 30 f. Als die Apostel von ihrer Aussendung zurükkehrend wieder zu Jesu kamen und ihm alles berichteten, was sie gethan und gelehrt hatten, forderte Jesus sie auf, mit ihm allein an einen öden Ort zu kommen und sich ein wenig auszuruhen; denn der Kommenden und Gehenden waren so viele, daß sie nicht einmal gelegene Zeit zum Essen hatten (vgl. 3, 10). *ὑμεῖς αὐτοί vos ipsi* „ihr für euch". *κατ' ἰδίαν* allein, ohne Begleitung des Volkes. — V. 32 f. Als aber viele vom Volke sie auf dem Schiffe allein abfahren sahen, eilten sie zu Fuße von allen Städten dahin, wohin sie fuhren und kamen ihnen zuvor. In v. 33 ge-

---

1) In v. 30 lies *πάντα ὅσα ἐπ.* nach ℵ *BCDEL al.* und *καὶ ὅσα ἐδίδαξαν* nach ℵ^{c}*ABC*^{3}*DL al.* Das zweite umständliche *ὅσα* wurde dann entweder weggelassen oder durch ein correlates *καί* hinter dem ersten (sowol — als auch) ersezt (*Weiss*). V. 33. *οἱ ὄχλοι* (*Elzev.*) hinter *ὑπάγοντας* ist nur Einschiebsel aus Matth. und *αὐτούς* hinter *ἐπέγνωσαν* zwar stark bezeugt (s. oben im Text), aber wie die Variante *αὐτόν* nur Emendation und nach *BD al.* wegzulassen, da die Ergänzung des Objects sich als Erleichterung kundgibt. Im lezten Satze haben *Lchm.* u. *Tisch.* 8 *καὶ προῆλθον αὐτούς* nach *AB* Vulg. Copt. aufgenommen, weil alle abweichenden Lesarten weniger beglaubigt sind. In v. 36 lesen *Mey.* u. *Weiss* mit *Griesb.* u. *Tisch.* nach *BDΔ al.* blos *τί φάγωσιν.* Die Rec. *ἄρτους τί γὰρ φάγωσιν οὐκ ἔχουσι* erscheint nach 8, 2 glossirt. In v. 39 ist *ἀνακλιθῆναι* aus Matth. In v. 43 *πλήρεις* ebenfalls aus Matth. und *πληρώματα* nach ℵ *BLΔ al.* vorzuziehen. Ob aber *κλάσματα* nach *BLΔ* oder *κλασμάτων* nach ℵ ursprünglich, muß unentschieden bleiben.

hört *πολλοί* als Subject zu *εἶδον* und zu *ἐπέγνωσαν*. Das *αὐτούς* hinter *ἐπέγνωσαν*, welches *Tisch.* 8 nach ℵ*AKLM al.* aufgenommen hat, ist wie das *αὐτόν* der Rec. in *EFGHS al.* nur ein verfehlter Versuch das nicht verstandene *ἐπέγνωσαν* zu deuten. Das Object zu *ἐπέγνωσαν* ist aus dem Contexte zu entnehmen: sie merkten, daß Jesus mit seinen Jüngern sich ihnen (dem Volke) entziehen wolte. *πεζῇ* im Gegensatz zu *τῷ πλοίῳ* ist mit Nachdruck vorangestelt. „Von allen Städten", wohin die Kunde von Jesu Abfahrt gelangte. Zu Fuß kamen sie teils um den See herum teils von den zur Seite liegenden Orten her. *ἐκεῖ* dorthin d. i. an den einsamen Ort, wohin Jesus mit den Jüngern abgefahren war. *προῆλθον αὐτούς* sie kamen ihnen voran, d. h. noch früher an den Landungsplatz als Jesus mit den Jüngern zu Schiffe. — V. 34. Als Jesus aus dem Schiffe getreten (*ἐξελθών*) viel Volk sah, empfand er Mitleid mit denselben, da sie Schafen welche keine Hirten haben glichen (vgl. zu Mtth. 9, 36), und fing an sie viel zu lehren. Hier trift Mark. mit Matth. zusammen, wobei die Verschiedenheit, daß *ἐξελθών* bei Mtth. das Hervortreten Jesu aus dem einsamen Orte, bei Mrk. das Heraustreten aus dem Schiffe bezeichnet, sich aus der nur die Hauptmomente zusammenfassenden Darstellungsweise des Mtth. erklärt. Statt des *διδάσκειν* (Mrk.) erwähnt Mtth. das Heilen der Siechen; Luk. beides, da das eine das andere nicht ausschließt. — Ueber die v. 35 ff. erzählte Speisung des Volks s. die Erkl. zu Mtth. 14, 15 ff. *ἤδη ὥρας πολλῆς γενομ.* als schon viele Tageszeit geworden d. h. als die Tageszeit schon weit vorgerükt war. Ebenso *ὥρα πολλή* im folgenden Satze. Zu v. 37: „Sollen wir für 200 Denare Brot kaufen, um ihnen zu essen zu geben"? vgl. Joh. 6, 7, wo Philippus sagt, daß für 200 Denare Brot nicht hinreichen würde, daß jeder ein wenig empfange. V. 39. Er befahl ihnen (den Jüngern): *ἀνακλῖναι πάντας* daß sie alle sich lagern lassen solten tischweise. *κατακλίνειν* transit. sich lagern lassen; *συμπόσια συμπόσια* distributiv nach hebr. Sprachgebrauche. So auch *πρασιαί* (eigtl. Gartenbeete) *πρασιαί* in Schichten oder Gruppen zu hundert und zu funfzig, so daß teils 100 teils 50 Personen eine Tischgruppe bildeten. V. 43. Nach der Lesart *ἦραν κλασμάτων δωδ. κοφ. πληρώματα* übersetze: sie nahmen an Brocken 12 Korbfüllungen auf; nach der Lesart *ἦραν κλάσματα κτλ.* sie nahmen als Brocken 12 Korbfüllungen auf. „Und auch von den Fischen" *sc.* nahmen sie Ueberbleibsel auf, wobei das Quantum als unerheblich unbestimt gelassen ist, und die Frage, ob diese Fischreste in die 12 Körbe ein- oder zu denselben hinzuzurechnen seien, als ungehörig abgewiesen werden muß.

V. 45—52. **Das Wandeln Jesu auf dem Meere.** Vgl. Mtth. 14, 22—33. Joh. 6, 16—21 und die Erkl. zu Matth. — V. 46. *ἀποταξάμενος αὐτοῖς* nachdem er Abschied von ihnen (dem Volke) genommen hatte. V. 48. „Als er sah daß sie sich quälten *ἐν τῷ ἐλαύνειν* während des Fahrens, nämlich mit dem Rudern (*ἐλαύνειν sc. τὴν ναῦν* das Schiff treiben). *ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς* er wolte an ihnen vorübergehen d. h. er wandelte über das Meer so hin, daß er nicht auf das Schiff zu,

sondern an demselben vorübergehen wolte. Denn seine Absicht war zunächst nicht, ihnen zu helfen, sondern sich ihnen als nahe zu zeigen und als Herscher über Wind und Meer zu offenbaren. V. 49 ff. Da sie aber, als sie ihn auf dem Meere wandeln sahen, ein Gespenst zu sehen meinten (ihn also nicht erkanten) und darüber erschraken, so gab er sich ihnen durch tröstlichen Zuspruch zu erkennen und stieg dann zu ihnen ins Schiff, worauf der Wind sich legte. Darüber entsezten sie sich über die maßen sehr. ἐν ἑαυτοῖς in ihren Herzen, ohne sich in Aeußerungen wie z. B. 4, 41 darüber auszulassen (*Mey.*). *Καὶ ἐθαύμαζον* und staunten[1] — das Imperf. die dauernde Stimmung nach dem ersten Entsetzen ausdrückend. „Denn — sezt Mark. v. 52 hinzu — sie waren bei den Broten (d. h. auf Grund des Speisungswunders) nicht zur Einsicht gekommen"; sonst würden sie aus jenem Wunder auch die Möglichkeit des wunderbaren Wandelns auf dem Meere eingesehen haben. „Aber ihr Herz war verhärtet." ἡ *καρδία* das Centrum des geistig seelischen Lebens; vgl. *Delitzsch* bibl. Psychol. S. 248 ff. *ἦν πεπωρωμένη* war im Zustande der Verhärtung, unempfänglich für die Einsicht in die göttliche Natur Christi und deren Machtentfaltung. — Matth. schließt diese Begebenheit mit der Bemerkung: „die im Schiffe Befindlichen fielen vor Jesu nieder sprechend: warhaftig bist du Gottes Sohn." Diese Differenz löst sich, sobald man einerseits beachtet, daß jener Ausspruch kein volles Bekentnis der göttlichen Natur Jesu enthält, sondern unwillkürlicher Ausruf des Erstaunens über die Wundermacht Jesu war, andererseits, daß Mark. nur bemerklich machen will, wie schwach der Glaube und wie mangelhaft die Erkentnis der Jünger von Jesu göttlicher Natur noch war. Diese Schwäche des Glaubens und der Erkentnis zeigte auch Petrus bei dem Versuche, Jesu auf dem Wasser entgegenzugehen, den Matth. 14, 28—31 zur Charakteristik des Glaubensstandpunktes der Jünger überliefert, Mark. aber übergangen hat, weil dieser Vorgang nicht geeignet war, das allgemeine Urteil, welches er über die Erkentnisschwäche der Jünger fällte, zu mildern.

V. 53—56. Vgl. Mtth. 14, 34—36. **Summarische Schilderung der Heilungskraft Jesu.**[2] Als sie den See auf das Land hin durch-

---

1) Das *καὶ ἐθαύμαζον* fehlt zwar in ℵ *BLΔ al.* und ist deshalb von *Griesb.* u. *Lchm.* als verdächtig bezeichnet, von *Tisch.* 8 u. *Weiss* getilgt worden. Allein die Annahme, daß es nur zur Erklärung des *ἐξίσταντο* beigeschrieben und dadurch in den Text gekommen sein solte, hat doch wenig Warscheinlichkeit; viel näher liegt die Vermutung, daß es als das Schwächere nach *ἐξίσταντο* wenn auch nicht übersehen, wol aber für überflüssig oder unpassend gehalten und eher weggelassen als hinzugefügt worden sei. Daher ist es wol mit *Mey.* für ursprünglich zu halten, zumal es durch *ADXΓΠ al.* nicht schwach beglaubigt ist.

2) V. 53. Nach ℵ *BL al.* hat *Tisch.* 8 *διαπεράσαντες ἐπὶ τὴν γῆν ἦλθον εἰς Γεννησαρέτ* aufgenommen, da die Rec. *διαπεράσαντες ἐπὶ τὴν γῆν Γενν.* (*ADNXΓΠ al.*) sich als vereinfachende Correctur zu erkennen gibt. V. 54. Der Zusatz *οἱ ἄνδρες τοῦ τόπου ἐκείνου* hinter *αὐτόν* in *AGΔ al.* ist aus Matth. herübergenommen. V. 55. Für *ὅτι ἐστίν* (ℵ *BLΔ al.*) haben *ANXΓΠ al.* *ὅτι*

schifft hatten, kamen sie nach Genezaret und landeten dort. *Genezaret* ist nicht ein Landungsplatz bei Bethsaida, sondern Name einer Ebene an der Westseite des galiläischen Meeres, an deren nördlichem Ende Bethsaida lag, s. zu Mtth. 11, 21. Für die Annahme, daß die Jünger durch den Gegenwind von ihrem ursprünglichen Reiseziele (Bethsaida v. 45) abgetrieben worden, und um der ermüdenden Seefahrt ein Ende zu machen gerade aufs Land zugefahren waren (*Weiss*), fehlen zureichende Gründe. Die Landschaft Genezaret ist als Landungsort genant statt des Fischerdorfes Bethsaida mit Rücksicht auf das Folgende. Als sie nämlich aus dem Schiffe ausgetreten waren, erkanten die Leute Jesum (*αὐτόν*) sofort und liefen in der ganzen Gegend herum *sc.* um die Kunde von seiner Ankunft zu verbreiten, worauf die Leute anfingen ihre Kranken auf Tragbetten herumzutragen, wo sie hörten, daß er sei. *περιφέρειν*, welches *Fritzsche* als ungehörig in *προσφέρειν* ändern wolte, ist nicht so zu verstehen, daß man jeden Kranken von einem Orte zum andern umhertrug oder die Betten rings um den Ort, wo Jesus war, aufstelte (*Klost.*), sondern ist summarisch von den Kranken gesagt. Da nämlich Jesus nicht an einem Orte blieb, sondern wie er pflegte die Landschaft durchzog, so brachte man die Kranken dahin wo man hörte, daß er eben war. Dabei konte es leicht vorkommen, daß man seine Kranken dahin und dorthin, wo man Jesum zu finden hoffte, trug, und weil er den Ort bereits verlassen hatte, sie weiter an den Ort, wohin er unterdeß gezogen war, tragen mußte. V. 56. Wohin nun Jesus über Genezaret hinaus in Flecken oder Städte oder Landgüter ging, sezte man die Siechen auf dem Marktplatze hin und bat, daß dieselben wenn auch nur den Saum seines Gewandes berühren dürften, um geheilt zu werden. Vgl. zur Sache die Bemerk. zu 5, 18. *ἐν ταῖς ἀγοραῖς* paßt eigentlich nur zu *κώμας* und *πόλεις*, ist aber zeugmatisch mit auf *ἀγρούς* übertragen.

Cap. VII. Händewaschen und Menschensatzungen. Das cananäische Weib. Heilung eines Taubstummen.

V. 1—23. **Vom Händewaschen und von Menschensatzungen.** Vgl. Mtth. 15, 1—20 u. die Erklärung zu jener Stelle.[1] V. 1—5 bilden

---

ἐκεῖ ἐστι. Das *ἐκεῖ* wäre falsch, wenn es nach *Beza*, *Grot.* u. A. zu *ὅπου* gehören solte, da *ὅπου* — *ἐκεῖ* nicht für das hebr. שָׁם — אֲשֶׁר gebraucht wird, läßt sich aber rechtfertigen, wenn man es von *ὅπου* trent: ‚herumtragen dahin wo sie hörten, daß er dort sei'. Es ist vielleicht nur als pleonastisch in den genanten Codd. weggelassen worden.

1) V. 2. Der Artikel *τούς* vor *ἄρτους* fehlt in *AΧΓΠ al.* ist aber nur weggelassen, weil er unpassend erschien. Das *ἐμέμψαντο* des *Steph.* Textes hinter *ἄρτους* ist blos durch *ΝΠ al.*, Ital. Vulg. Syr. bezeugt und nur zur Hebung des Anakoluths ergänzt. Wegen *πυκνά* v. 3 und wegen *ῥαντίσωνται* statt *βαπτίσωνται* v. 4 s. die Erkl. im Texte. V. 4 am Ende fehlt *καὶ κλινῶν* in ℵ*BLD al.*, ist aber wol nur *per homoioteleuton* ausgefallen, und wird von *Weiss* gegen

eine Periode, in welcher der Vordersatz bei v. 2 durch die v. 3 u. 4 eingeschobene Erläuterung unterbrochen und in v. 5 anakoluthisch vervollständigt ist. Zu Jesu sammeln sich die Pharisäer (der Artik. *οἱ* generisch die Partei bezeichnend) und einige von Jerusalem gekommene Schriftgelehrte. *ἐλθόντες* gehört nur zu *τινὲς τῶν γραμμ.* nicht auch zu *οἱ φαρισαῖοι* (*Mey.* s. dageg. *Weiss*). Mit v. 2 begint ein neuer Satz (*Ew., de W., Bl., Weiss* u. A. gegen *Mey.*). „Und als sie einige seiner Jünger mit gemeinen d. i. ungewaschenen Händen das Brot essen sahen", fragten sie Jesum, warum seine Jünger nicht nach der Ueberlieferung der Aeltesten wandeln. *τοὺς ἄρτους ἐσθίειν* die Brote essen d. h. nach hebr. Sprachgebrauch die Mahlzeiten halten. Das *ἰδόντες cet.* will *Weiss* nicht auf die gegenwärtige Anwesenheit beziehen, sondern wol auf die Jüngermission, wo man die freie Sitte Einzelner beobachten konte, während sie jetzt wieder alle um Jesum versammelt waren und doch wol mit diesem zusammen ihre Mahlzeiten hielten. Allein ob dies bei dem Herumwandern im Lande, wo Jesus beständig von Hilfesuchenden angegangen wurde (vgl. 3, 20), regelmäßig geschah, möchte doch sehr fraglich sein. Noch schwächer ist der andere Grund, daß das was die Frage in v. 5 motiviren soll, offenbar schon ihr *συνάγονται* v. 1 motivire. Denn auch zugegeben, daß sie deshalb sich zu Jesu versammelten, um ihn wegen des Verstoßes seiner Jünger gegen die Satzungen der Aeltesten zur Rede zu stellen, ist es doch höchst unwarscheinlich, daß sie wochenlang gewartet haben solten, bis sie Jesum deshalb zur Rede stelten. Die Sache, die sie vorbringen, hatten sie sicherlich eben erst beobachtet. Den Ausdruck *κοιναῖς* erklärt Mark. durch *ἀνίπτοις*, da *κοινός* als Uebersetzung des hebr. חֹל zur Bezeichnung levitischer Unreinheit den Heidenchristen nicht verständlich sein mochte. Um aber den Lesern seines Ev. die ganze folgende

---

Tisch. 8 festgehalten. V. 5. *ἔπειτα* vor *ἐπερωτ.* in *AΧΓΠ al.* ist nach Beseitigung des Anakoluths v. 2 eingeschoben, und *καὶ* von *Lchm.* u. *Tisch.* 8 nach ℵ*BDL al.* aufgenommen. V. 6. *ἀποκριθείς* fehlt in ℵ*BLΔ al.* und ist warscheinlich nur aus Matth. herübergenommen. V. 8. *γάρ* nach *ἀφέντες* fehlt in ℵ*BLΔ al.* und ist von *Lchm.* u. *Tisch.* mit Recht gestrichen. Ebenso der Zusatz: *βαπτισμοὺς ξεστῶν ... πολλὰ ποιεῖτε*, welchen der *Steph.* Text hinter *τῶν ἀνθρώπων* hat, da derselbe in ℵ*BLΔ al.* fehlt und wol nur ein aus v. 4 u. 13 zusammengeseztes Glossem ist. V. 12. *Καὶ* vor *οὐκέτι* fehlt in ℵ*BΔ al.* und schwächt nur den Affect der Rede. V. 14. *πάλιν* in ℵ*BDLΔ* Ital. ist von *Lchm.* u. *Tisch.* 8 aufgenommen statt des *πάντα* in *AΧΓΠ al.*, weil lezteres nur aus *πάλιν*, dessen Beziehung undeutlich, nach dem folgenden *πάντες* corrigirt zu sein scheint. Auch *ἀκούσατε* und *σύνετε* in *BHLΔ* haben *Lchm.* u. *Tisch.* dem *ἀκούετε* und *συνίετε* vorgezogen, weil diese Lesarten nach Matth. conformirt erscheinen. V. 15. Ob *ἐκεῖνα* vor *ἐστιν* (*ADΧΓΠ*) für echt zu halten oder nach ℵ*BLΔ* zu streichen ist, bleibt fraglich. V. 10 des *text. rec.* *εἴ τις ἔχει ὦτα ... ἀκουέτω* fehlt in ℵ*BLΔ** und ist von *Tisch.* 8 gestrichen, dagegen von *Mey.* verteidigt, weil innere Gründe zur Annahme einer Interpolation mangeln. Die Vermutung, daß die Worte aus 4, 9 hieher gekommen seien, liegt ziemlich ferne. Eher könte es als nach dem voraufgegangenen *ἀκούσατε καὶ σύνετε* als überflüssig erscheinend weggelassen worden sein. V. 19. *καθαρίζον* ist durch *KMÜΥΓΠ* zu schwach beglaubigt und wol nur grammatische Emendation.

Verhandlung der Pharisäer mit Jesu deutlich zu machen, schaltet er in v. 3 f. eine Erklärung über die Satzungen ein, um die es sich handelte. „Die Pharisäer nämlich und alle Juden essen nicht, wenn sie nicht die Hände sich gewaschen haben, indem sie die Ueberlieferung der Aeltesten halten", d. h. gemäß ihrer von den Aeltesten überlieferten religiösen Satzung. Streitig ist die Erklärung des *πυκνά*, welches *Tisch. 8* nach ℵ Ital. Vulg. u. a. Verss. aufgenommen hat, statt dessen *ABLNXΓΠ al. πυγμῇ* bieten. Wäre *πυκνά* stärker bezeugt, so müßte man es in der Bed. *tüchtig* nehmen, in welcher es bei Klassikern vorkomt (s. *Passow* Lex. *s. v. πυκνός*). Aber es scheint nur entweder durch Verwechslung mit *πυγμῇ* oder durch Erinnerung an Luc. 5, 33 in unsern Text gekommen, und *πυγμῇ* die allein richtige Lesart zu sein: mit der Faust die Hände waschen d. h. so daß man die Faust in die hohle Hand legte und mit derselben die innere Handfläche tüchtig rieb und wusch. So *Beza, Fritzsche, de W., Bl., Mey., Klost., Weiss* u. a. *Καὶ ἀπὸ ἀγορᾶς* ist Brachylogie für: Und vom Markte herkommend (vgl. *Winer* §. 66, 2) essen sie nicht, ohne sich gereinigt zu haben. So schon eine Glosse im Cod. *D*. Gegen die Verbindung von *ἀπὸ ἀγορᾶς* mit *οὐκ ἐσθίουσι* vom Markte her essen sie nichts d. h. vom Markte Gekauftes essen sie nicht (*Paul., Kuin., Olsh., Bl.*) spricht der Umstand, daß vom Markte eingekaufte Speise zu waschen nicht blos pharisäische Satzung, sondern allgemeines Erfordernis reinlicher Speisebereitung war. *μὴ βαπτίσωνται* verstehen *Lightf., Wetst.* u. A.: ohne die Hände durch Eintauchen gewaschen zu haben; die meisten a. Ausll.: ohne sich gebadet zu haben. Allein daß man jedesmal, wenn man vom Markte gekommen war, ein Bad genommen habe, ist doch unwarscheinlich. Statt der Rec. *βαπτίσωνται* (in *ADΓΠ*) haben *Klost.* und *Weiss ῥαντίσωνται* (nach ℵ*B*) besprengt, benezt haben, vorgezogen, da *βαπτίσωνται* leicht aus dem Contexte conjecturirt sein könte. „Und vieles andere haben sie zu beobachten angenommen," als *βαπτισμοὺς ποτηρ.* Waschungen von Bechern, teils durch Abspülen mit teils durch Eintauchen ins Wasser. Bei den Bechern und Kannen (*ξεστῶν*) denken die Ausll. an hölzerne, da das Kupfergeschirr (*χαλκίων*) noch nachfolgt und irdene Gefäße, die levitisch verunreinigt waren, zerschlagen werden solten (Lev. 11, 33. 15, 12). Aber zweifelfrei ist diese Deutung der *ποτηρίων κ. ξεστῶν* nicht, da *χαλκίων* auch vom kupfernen Küchengeschirre im Unterschiede von Bechern und Kannen oder Krügen verstanden werden kann, und wenn auch die *ξέσται* Kannen oder Maße für trockene und flüssige Dinge, so doch schwerlich die Trinkbecher zumeist aus Holz waren. *Καὶ κλινῶν* nicht *Lager* überhaupt, da im ganzen Zusammenhange vom Essen die Rede ist, sondern Tischlager, Tischpolster (*triclinia*), die auch durch Aussätzige, Blutflüssige und mit Todesunreinheit behaftete Personen verunreinigt werden konten; vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 56. — V. 5. Mit *καὶ ἐπερωτῶσιν* folgt die Fortsetzung des v. 2 unterbrochenen Satzes; aber anakoluthisch in der Form eines neuen Satzes, wie nicht nur das *καί* sondern auch die Wiederholung des Subjects zeigt. V. 6 ff. Die Antwort Jesu teilt Mark. so mit,

daß Jesus den Gegnern zuerst den Spruch des Jesaja vom Lippendienste des im Herzen Gott entfremdeten Volks vorhält und sagt, daß sie das Gebot Gottes unterlassen, um die Ueberlieferung der Menschen zu halten (v. 6—8), sodann diese Warheit ihnen aus ihrer Satzung über das *Korban* beweist, während Matth. umgekehrt diesen Satz vorangestelt hat und die Anwendung des Prophetenspruches auf ihr Verhalten folgen läßt. Die beiden Punkte sind mit *καλῶς* (v. 6 u. 9) eingeführt: *trefflich, herrlich* in ironischem Sinne. Der Gegensatz von *ἀθετεῖτε* und *τηρήσητε* wird durch die Conjunction *ἵνα* verschärft. „Ihr schaffet das Gebot Gottes ab, *damit* ihr eure Ueberlieferung bewahret.“ Treffend bemerkt. *Beng.* zu diesen *ἵνα*: *vere accusantur, etsi hypocritae non putarent; hanc suam esse intentionem.* — V. 12. „Nicht mehr laßt ihr ihn etwas dem Vater oder der Mutter thun“. Dieser Ausspruch ist nicht blos anakoluthisch an das Vorhergehende angereiht, als ob mit einem blosen *ὑμεῖς δέ* begonnen wäre (*Klost., Mey.*); denn v. 12 enthält nicht den Nachsatz zu v. 11, sondern v. 11 enthält eine Aposiopese, indem zu dem Satze: „wenn jemand dem Vater oder der Mutter sagt: Korban (d. i. Tempelgabe) ist es was du irgend von mir von Nutzen gehabt haben würdest“, der Nachsatz: ‚so braucht er es dem Vater oder der Mutter nicht zu geben‘ verschwiegen ist. An diesen verschwiegenen Satz, den die Gegner selbst sich ergänzen konten, wird v. 15 das Urteil Jesu, was die Pharisäer mit dieser ihrer Satzung in Warheit thun, angereiht, ohne Copula, dem Affecte der Rede entsprechend. „Nicht mehr laßt ihr . . .“ *οὐκέτι nicht mehr*, nämlich dadurch daß ihr Darbringung einer Tempelgabe für nüzlicher als die den Eltern pflichtschuldige Darreichung erklärt. V. 13. *ἀκυροῦντες* indem ihr damit das Wort Gottes außer Gültigkeit setzet *τῇ παραδόσει ὑμῶν* zu Gunsten oder im Interesse eurer Ueberlieferung; *ἣν παρεδώκατε quam tradidistis sc.* auf eure Anhänger. *ἡ παράδοσις ὑμῶν* ist nicht die eigene Ueberlieferung im Unterschiede von der *παραδ. τῶν πρεσβυτέρων*, wie *Weiss* irrig meint, sondern die von den Aeltesten überkommene Ueberlieferung, die sie durch Befolgung und Weiterverbreitung sich zu eigen gemacht haben. Schließlich sagt ihnen Jesus, daß der besprochene Fall nur einer von vielen ähnlichen sei. *παρόμοια τοιαῦτα* „solches dem ähnliches thut ihr vieles.“

V. 14. Nach dieser Zurechtweisung der Pharisäer rief Jesus das Volk, das nach 6, 56 in ihrer Umgebung vorausgesezt wird, sich aber während der Verhandlung mit den Pharisäern ehrerbietig zurückgezogen hatte, wieder heran, und belehrt dasselbe über die Reinigungsvorschriften des Gesetzes, indem er durch die Aufforderung: zu hören und zu verstehen, die Wichtigkeit der vorzutragenden Lehre andeutet. V. 15. „Nichts ist von außenher in den Menschen eingehend, was ihn verunreinigen kann, sondern was aus dem Menschen ausgeht ist das ihn verunreinigende.“ Die Ausdrucksweise ist sehr umständlich. *ἔξωθεν* ist vor *τοῦ ἀνθρώπου* gestelt und dieses Nomen nach *εἰσπορευόμενον* in dem Pronommen *εἰς αὐτόν* wieder aufgenommen, und im zweiten Satze nach hebr. Sprachweise *τὸν ἄνθρωπον* statt des Pro-

nomens wiederholt. V. 17. Dieser Ausspruch Jesu über das was den Menschen nicht verunreinigen kann und was ihn verunreinigt, lautete so allgemein, daß die Jünger ihn für eine allgemeine Sentenz bildlichen Charakters halten. Sie fragten ihn daher, als er vom Volke weg ins Haus eingetreten war, um den Sinn dieser *παραβολή* d. h. Bildrede. *ἐπηρώτων* mit doppeltem Accus. construirt wie *ἠρώτων* 4, 10, vgl. *Winer* §. 32, 4. — V. 18. Jesus aber äußert zunächst seine Verwunderung über ihren Mangel an Verständnis. *οὕτως* also, sonach, da ihr diese Frage thun müsset, wie 1 Kor. 6, 5 (*Mey.*); nicht bis zu dem Grade (*Weiss* auf Grund der irrigen Voraussetzung, daß Jesus selbst dem Volke das Verständnis der Parabel zugemutet habe). *καὶ ὑμεῖς* auch ihr, wie die Pharisäer und Schriftgelehrten. Der Mangel an Einsicht (das *οὐ νοεῖν*) bei den Jüngern hatte seinen Grund dariu, daß sie die Vorschriften über Rein und Unrein von physischer Verunreinigung und deren Tilgung verstanden, ohne Ahnung ihrer ethischen Bedeutung. Darum vermochten sie den Ausspruch, daß nichts was in den Menschen eingehe ihn verunreinigen könne, sondern nur das was aus ihm komme, nicht zu fassen. Um ihnen daher begreiflich zu machen, daß es sich nicht um physische, sondern um ethische Verunreinigung handele, weist er ihnen nach, daß keine Speise den Menschen verunreinige, weil die Speise nicht in das Herz eingeht sondern in den Bauch, und daß was von den Speisen sich dem leiblichen Organismus nicht assimilirt in den Abtritt fortgeht d. h. als Excrement aus dem Körper ausgeschieden wird. *ὁ ἀφεδρών* nur im N. T. in dieser Perikope vorkommend, wofür die Griechen *ἄφοδος* gebrauchen, bed. Abtritt. Der *ἀφεδρών* aber reinigt alle Speise. *καθαρίζων* hängt von *ἀφεδρῶνα* ab, ist aber nicht im Accusativ angeschlossen, sondern als erläuternde Apposition im Nominative (nach einer auch im Griechischen üblichen Construction). Dabei ist dem *ἀφεδρών* als dem Orte, wohin das aus dem Leibe Auszuscheidende abgeht, der Proceß der Ausscheidung beigelegt. — Mit dieser Erklärung war *implicite* gesagt, daß wenn die Unreinheit der Speisen physischer Art wäre, diese denselben anklebende Unreinheit durch den leiblichen Organismus selber mit den Excrementen ausgeschieden würde. — Diese Argumentation haben nicht nur *Baur* (krit. Unterss. S. 555. u. Markus-Ev. S. 55) u. *Köstlin* (S. 326) für schief und unpassend erklärt, sondern auch *Weiss* (Mark.-Ev. S. 252) meint, es sei incorrect, daß im Gleichnis das Eingehen in den Menschen von außenher ganz allgemein als keine Profanation bewirkend dargestelt war, während hier (in der Argumentation v. 19) der Nachdruck darauf gelegt wird, wohin die in den Menschen eingegangene Speise komt und was dort mit ihr geschieht. Allein Incorrectheit haftet nicht der Erklärung Jesu an, sondern fält den Ausll. zur Last, welche das, was Jesus v. 19 über die Speise sagt, als Begründung des Satzes, daß alles von außenher in den Menschen Eingehende ihn nicht verunreinige, fassen, während Jesus damit nur den Irrtum der pharisäischen Vorstellung, daß leibliche Speise den Menschen unrein mache, nachweisen will, und durch die Bemerkung, daß die Speise nicht in das Herz eingehe, nur

andeutet, daß die Verunreinigung nicht im Gebiete der Leiblichkeit zu suchen sei, sondern im Herzen, also nicht physischer, sondern ethischer Natur sei, sodann v. 21 ff. zur Erläuterung des zweiten Satzes, daß das aus dem Menschen Ausgehende ihn unrein mache, mit klaren Worten die Unreinheiten nent, die aus dem Herzen kommen. Damit war deutlich genug gesagt, nicht nur daß die Unreinheit, auf welche die Speisegebote des Gesetzes abzielen, ihren Sitz im Herzen habe, sondern auch daß überhaupt nichts von außen Kommendes den Menschen unrein machen kann, wenn es nicht in das Herz aufgenommen wird. — Daß aber Jesus bei der Zurückweisung des pharisäischen Irrtums nur von Speisen redet, erklärt sich einfach daraus, daß die Pharisäer an dem Essen der Jünger mit ungewaschenen Händen Anstoß genommen und Jesum darüber zur Rede gestelt hatten. — Die *διαλογισμοὶ κακοί* werden durch Aufzählung einer Reihe von Sünden, in welchen die Gedanken zu Tage treten, specialisirt. Unrichtig will *Weiss* die von *πορνεῖαι* an aufgezählten Sünden als Thatsünden fassen, welche neben dem *διαλογισμοὶ κακοί* noch besonders genant seien. Das Fehlen des Artikels vor diesen Worten liefert hiefür keinen Beweis, sondern zeigt blos, daß die Aufzählung nur Beispiele von Aeußerungen der bösen Gedanken liefert. Solcher Beispiele nent Mark. einige mehr als Matth. *πονηρίαι* Bosheiten, Malicen, vgl. Röm. 1, 29. *ἀσέλγεια* Schwelgerei unsittlicher Art, vgl. Röm. 13, 13. *ὀφθαλμὸς πονηρός* neidisches Auge, wie Mtth. 20, 15. *ἀφροσύνη* sittlich unverständiges Wesen, dem hebr. נְבָלָה entsprechend. Ueber den Sinn der Plurale *πορνεῖαι, κλοπαί cet.* s. die Bem. zu Mtth. 15, 19.

V. 24—30. **Die Bitte der syrophönizischen Heidin.**[1] Vgl. Mtth. 15, 24—28. Die beiden Berichte hierüber stimmen in der Hauptsache überein, und die Verschiedenheiten, die sie bieten, erklären sich daraus, daß Matth. den Vorgang als Augen- und Ohrenzeuge berichtet, Mark. hingegen ihn nach apostolischer (petrinischer) Ueberlieferung erzählt. V. 24. Von dort sich aufmachend ging Jesus fort in die Gebiete von Tyrus und Sidon. *ἐκεῖθεν* von der Gegend Genezaret 6, 53, nicht: aus dem Hause v. 17 (*Weiss*); denn *ἐκεῖθεν ἀπῆλθεν* ist nicht der richtige

---

1) V. 24. *ὅρια* bieten ℵ *BDLΔ al.*, *μεθόρια ΑΝΧΓΠ al.* V. 25. *ἀλλὰ εὐθύς ἀκούσασα* (ℵ *BLΔ*) ist dem *ἀκούσασα γάρ* (*ΑΝΧΓΠ*) vorzuziehen, da *γάρ* nur das *οὐκ ἠδυνάσθη λαθεῖν*, nicht auch das *οὐδένα ἠθέλησεν γνῶναι* begründet. *εἰσελθοῦσα* in ℵ *LΔ* Ital. kann Emendation des *ἐλθοῦσα* in *ABDNΧΓΠ* sein. V. 26. *Συροφοίνισσα* in Minusk. und *Συραφοίνισσα* sind Emendationen des *Συροφοινίκισσα* nach *φοίνισσα* dem bekanten Namen einer Phönizierin bei *Xenoph. Hell. III.* 4, 1 u. a. V. 27. *Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν* (Rec. nach *ΑΝΧΓΠ*) ist Verdeutlichung des der Diction des Mark. mehr entsprechenden *καὶ ἔλεγεν* in ℵ *BDLΔ al.* — V. 30. Die Rec. *εὗρε τὸ δαιμόνιον ἐξελ. καὶ τὴν θυγατέρα βεβλημένην ἐπὶ τῆς κλίνης* ist Emendation des von *Lchm.* und *Tisch.* nach ℵ *BLΔ al.* recipirten Textes: *εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τ. κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός.* Die Umstellung der beiden Sätze ist durch die Reflexion, daß das ruhige Daliegen des Kindes Folge der Befreiung von dem Dämon war, veranlaßt und *τὸ παιδίον* dem *τῆς θυγατρός* v. 29 entsprechend in *τὴν θυγατέρα* geändert.

Ausdruck für das Weggehen aus einem Hause, und ἀναστάς sezt nicht notwendig ein Sitzen voraus, vgl. Luc. 15, 18. 20. Ob τὰ ὅρια oder τὰ μεθόρια die ursprüngliche Lesart sei, bleibt zweifelhaft, da die kritischen Zeugen keine Entscheidung darbieten. μεθόρια kann leicht nach v. 31 in ὅρια geändert sein, und die Annahme, daß ὅρια Gebiete in μεθόρια Grenzgegenden emendirt worden sei, um den anstößigen Besuch Jesu im Heidenlande zu entfernen, schiebt dem Emendator ein ihm fremdes Motiv unter. Ganz unberechtigt aber ist die Streichung des καὶ Σιδῶνος (bei *Mey., Tisch. 8* u. *Weiss*), da diese Angabe von sämtlichen älteren Uncialen (ℵ*ABNXΓΠ al.*) außer *DLΔ* bezeugt ist, außerdem durch v. 31 geschüzt wird (s. zu v. 31). Dort begab sich Jesus in ein Haus und wolte, daß niemand es erfahre, konte aber nicht verborgen bleiben. Bei οἰκίαν an das Haus eines seiner Verehrer zu denken (*Mey.*) ist nahegelegt durch die folgende Angabe, daß Jesus dort in stiller Zurückgezogenheit sich aufhalten wolte. Aller Warscheinlichkeit entbehrt die Behauptung von *Weiss*, daß es ein heidnisches Haus war und daß ‚eben dieses Betreten eines heidnischen Hauses, das den strengen Juden als eine der schlimmsten (?) levitischen Verunreinigungen galt (vgl. Act. 11, 3), für den Evangelisten die thatsächliche Anwendung des v. 15 proclamirten Grundsatzes sei, um derentwillen er die Erzählung hier anknüpfe.' Aber in diesem Falle würde Mark. sicher nicht unterlassen haben, das Haus irgendwie als ein heidnisches zu bezeichnen. οὐδένα ἠθέλησεν γνῶναι nicht: er wolte niemand kennen (*Fritzsche, Ew.*), sondern: er wolte daß niemand es wisse, erfahre (*Mey.* u. A.). Aus dieser von Mark. allein erwähnten Absicht läßt sich nicht folgern, daß Mark. die nachherige Hilfsverweigerung anders motiviren wolle als Matth. (*de W., Hlgf.*); denn er führt ja v. 27 denselben Weigerungsgrund wie Matth. an. Die Absicht Jesu war nur die, eine Zeitlang in der Stille mit den Jüngern verkehren zu können, ohne vom Volke in Anspruch genommen zu werden. V. 25. Aber er konte dies nicht, da er alsbald von einer Heidin um Hilfe für ihre leidende Tochter angegangen wurde. ἧς — αὐτῆς ist Hebraismus, da in der griechischen Prosa das Demonstrativum nur selten dem Relativum beigefügt wird; vgl. *Winer* §. 22, 4[b]. Ἑλληνίς Griechin s. v. a. Heidin; denn die Frau war vom Geschlechte d. h. nach ihrer Abstammung eine Syrophönizierin. Syrophönizien heist im Unterschiede von Libophönizien (Libyen) das von den Römern zur Provinz Syrien gerechnete Gebiet von Tyrus und Sidon (oder Phönizien). Die nähere Angabe, wie die Frau Jesu ihre Bitte vortrug nebst der Intercession der Jünger für sie (Mtth. V. 22—25), hat Mark. als für die Hauptsache von keiner Bedeutung übergangen, dagegen Jesu Antwort, als sie fußfällig ihn bat, im Vergleich mit Matth. durch die Worte: „laß zuerst die Kinder gesättiget werden", vervollständigt. In diesen Worten finden *Mey., Weiss* u. A. eine ‚Milderung des ursprünglichen Wortes Jesu', welche besagen soll: ‚noch steht euch Heiden nicht zu, meine rettende Wirksamkeit in Anspruch zu nehmen; das nächste Anrecht, welches erst befriedigt werden muß ehe es an euch komt, haben die Juden', der Röm. 1, 16 ausge-

sprochenen Idee des Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλλῃνι entsprechend. Allein von einer Milderung des harten Ausspruchs: „es ist nicht fein, den Kindern das Brot zu nehmen u. s. w.“ kann nicht füglich die Rede sein, da ja Mark. diesen Ausspruch ganz gleichlautend mit Matth. anführt und die Härte eben in der Bezeichnung der Juden als Kinder und der Vergleichung der Heiden mit Hündlein liegt. Falls auch die Worte ἄφες πρῶτον κτλ. nicht von Jesu selbst gesprochen wären und erst der apostolischen Ueberlieferung angehörten, was sich bestimt weder bejahen noch verneinen läßt, jedenfalls entsprechen sie nicht nur der Antwort, welche Jesus Mtth. 15, 24 den Jüngern auf ihre Fürsprache für das bittende Weib erteilt, sondern auch der Thatsache, daß er dem Weibe, nachdem sie ihren Glauben bewährt hat, die erbetene Hilfe gewährt. V. 29. „Um dieser Rede willen gehe hin.“ Darin liegt schon die Zusage der Gewährung ihrer Bitte, die ihr in dem folgenden ἐξελήλυθεν κτλ. noch ausdrücklich zugesichert wird. Vgl. 5, 34. Mtth. 8, 13. Statt des *Glaubens* der Frau (Mtth.) nent Mark. ihre Rede d. i. das Bekentnis demütigen und lebendigen Glaubens, welches sie abgelegt hatte. Auch in dieser Abweichung des Mark. von Matth. liegt keine Modification der Urrelation Mtth. 15, 28 (gegen *Weiss*). V. 30. Zu εὗρεν *cet.* macht *Beng.* die richtige Bemerkung: *vis verbi cadit potius super participium quam super nomen.* βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην hingeworfen d. h. ruhig und matt auf dem Bette liegend, was vorher der Dämon nicht gestattete, so daß derselbe ausgefahren sein mußte.

V. 31—37. **Heilung eines Taubstummen.** Im Einklange mit Mtth. 15, 29 erwähnt Mark. v. 31, daß Jesus aus dem Gebiete Phöniziens an das galiläische Meer zurükkehrte, gibt aber nicht nur die Oertlichkeit am Meere genauer an, sondern berichtet auch die Heilung eines Taubstummen, die Jesus dort vollzog, während Matth. nur die Heilthätigkeit Jesu daselbst im allgemeinen schildert (v. 30. 31). Die Bestimmung des Wegs, den Jesus von dem phönizischen Gebiete zurück nach dem galiläischen Meere einschlug, hängt ab von der Entscheidung über die Lesart in v. 31. Statt der Rec. ὁρίων Τύρου καὶ Σιδῶνος ἦλθεν εἰς (nach *ANΧΓΠ al.*) haben *Lchm.* und *Tisch.* ὁρίων Τύρου ἦλθεν διὰ Σιδῶνος εἰς nach ℵ*BDLΔ al.* aufgenommen, und auch *Fritzsche, Mey., Weiss* diese schon von *Griesb.* gebilligte Lesart vorgezogen. Mit Recht, da der *text. rec.* nach v. 24 conformirt erscheint, weil man διὰ Σιδῶνος unpassend fand. Der Gang aus dem Gebiete von Tyrus an das galiläische Meer durch (oder über) Sidon war ein Umweg, da Sidon 5 d. Meilen nördlich von Tyrus lag. Der Grund, weshalb Jesus diesen Umweg vorzog, ist nicht angedeutet. Warscheinlich wolte er längere Zeit ungestört mit seinen Jüngern zubringen, da er tiefer im phönizischen Gebiete leicht unerkant bleiben konte. Σιδῶνος ist die Stadt; es von dem Sidonischen Gebiete zu verstehen (*Ew., Lange, Lichtst.*) hat die Analogie von Τύρου gegen sich. Auch kehrte Jesus nicht nach Galiläa zurück, sondern an das östliche Ufer des galil. Meeres, mitten in die Gebiete der Dekapolis (s. zu Mtth. 4, 25). Dort am nordöstlichen Ufer des Meeres hatte er schon einmal das Volk

gelehrt und wunderbar gespeist (5, 30 ff.) und noch früher bereits am südöstlichen Ufer dieses See's bei Gergesa einen Dämonischen geheilt und den Geheilten als Zeugen seiner Wunderwirksamkeit zurückgelassen (5, 17 u. 20). Als er daher wieder in die nordöstliche Gegend dieses See's kam, sammelte sich alsbald wieder viel Volk zu ihm, Kranke bringend, daß er sie heile (Mtth. 15, 30 f.), darunter einen Taubstummen, dessen Heilung Mark. ausführlich erzählt. V. 32. *κωφὸν καὶ μογιλάλον*[1] einen Tauben und Stummen d. i. Taubstummen (*Vulg. Luth.* u. A.), nicht: einen Tauben mit schwerer Sprache (*Beza, Grot., de W., Bl.* u. A.). *κωφός* eig. stumpf, abgestumpft, sowol vom Sprachorgane als vom Gehörorgane; hiernach stumm z. B. Mtth. 9, 32. 12, 22 u. a., und taub Mtth. 14, 5 u. a. *μογιλάλος* eig. schwer redend, aber in der LXX auch für אִלֵּם *stumm* gebraucht Jes. 35, 6, vgl. *Aquil., Symm.* und *Theod.* zu Exod. 4, 11. So auch hier, wie *ἄλαλος* v. 37 bestätigt und *ἐλάλει ὀρθῶς* er redete richtig d. h. ordentlich, normal v. 35 nicht widerlegt. V. 33. Diesen Kranken nahm Jesus vom Volke abgesondert beiseits, nicht deshalb, weil er hier so wenig wie im Heidenlande (7, 24) seine Wirksamkeit wieder aufnehmen und daher nicht durch eine vor allem Volke verrichtete Heilung erneute Ansprüche erregen wolte (*Lange, Weiss*), sondern wegen der Eigentümlichkeit des zu heilenden Leidens, welches, um bei dem Kranken den Glauben, daß er seine Heilung der Wunderkraft Jesu verdanke, zu wecken, eine besondere Behandlung nötig machte, wie sie v. 33 u. 34 beschrieben wird. Da der Kranke weder hören noch sprechen konte, so legte er seine Finger in die Ohren desselben und *πτύσας* ausgespieen habend berührte er seine Zunge. Das ist nicht so zu verstehen, daß Jesus auf die Zunge des Kranken gespieen, sondern daß er seinen Finger mit Speichel benezte und damit die Zunge berührte (*Bl., Klost., Weiss*). Das Betasten der Ohren und der Zunge der beiden leidenden Organe solte dem Kranken zum Bewußtsein bringen, daß Jesus das Leiden dieser Organe heilen wolle, wobei der Speichel nicht als medicinisches Heilmittel, sondern nur wie das Oel 6, 13 als Leiter der Heilkraft zur Anwendung kam. V. 34. Um ihm aber weiter zu zeigen, woher die Heilkraft komme, blikte Jesus gen Himmel auf, seufzete und sprach zu ihm: *ἐφφαθά* d. i. das aram. אִתְפְּתַח *werde geöffnet,* nämlich in Bezug auf die geschlossenen Ohren

1) So in v. 32 *Lchm.* und *Tisch.* 8 nach ℵ*BDΔ* It. Vulg., während *καί* in *ALNΧΓΠ al.* fehlt, aber vielleicht nur weggelassen, um den Schein, als sei von zwei Kranken die Rede, zu entfernen. V. 33. *αὐτοῦ* nach *δακτύλους* fehlt nur in ℵ *L*, und ist durch *ABDNΧΓΔΠ* überwiegend bezeugt. V. 35. *εὐθέως διηνοίχθησαν* ist zwar durch *ANΧΓΠ* bezeugt, aber doch wol *εὐθέως* vor *διηνοιχ.* nach ℵ*BDΔ* zu tilgen und mit ℵ*LΔ* vor *ἐλύθη* zu setzen und *ἠνοίγησαν* zu lesen, da *διηνοίχθησαν* Conformation nach v. 24 zu sein scheint. V. 36. *αὐτός* vor *αὐτοῖς* wird nur durch *NΓΠ al.* bezeugt und ist offenbar eingeschoben, um den Gegensatz von *αὐτός* und *αὐτοί* deutlicher zu machen. *αὐτοί* vor *μᾶλλον* fehlt zwar in *ΑΧΓΠ al.*, ist aber durch ℵ*B(D)LNΔ* zu stark bezeugt, um es für eine Glosse halten zu können. V. 37. Vor *ἀλάλους* fehlt der Artik. *τοὺς* in ℵ*BLΔ* und ist wol nur durch Conformation mit *τοὺς κωφούς* in *ADNΧΓΠ al.* gekommen.

und die gebundene Zunge, da פתח nicht blos öffnen, aufthun, sondern auch lösen, Fesseln losmachen bedeutet. Das Seufzen im Aufblicke gen Himmel ist ein Gebetsseufzen aus innigem Mitgefühle mit dem Elende dieses Menschen (*Euth. Zig., Grot.* u. A.). V. 35. Sofort wurden seine Ohren geöffnet (*αἱ ἀκοαί* wie oft im Klassischen) und das Band der Zunge gelöst, daß er ordentlich redete. Der Ausdruck *δεσμὸς τῆς γλώσσης* ist zwar bildlich, indem die Zunge, mit der man nicht sprechen kann, als gebunden gedacht wird. Doch läßt sich daraus nicht mit *Mey.* u. *Weiss* folgern, daß außer der Taubheit keine andere Ursache des Stummseins anzunehmen sei. V. 36. Ueber das Verbot der Verkündigung dieser wunderbaren Heilung und seine Uebertretung s. die Bem. zu 1, 44 f. u. 5, 43. *αὐτοῖς* und *αὐτοί* sind die Anwesenden, die den Kranken gebracht hatten, mit Einschluß des Geheilten, die aber nicht (mit *Weiss*) von dem *ὄχλος* getrennt, sondern selbstverständlich als zu demselben zurükkehrend zu denken sind. *μᾶλλον περισσότερον* Verstärkung des Comparativs. Wie sehr er ihnen verbot, noch viel mehr verkündigten sie es. V. 37. Die wunderbare Heilung eines zwiefachen als unheilbar geltenden Uebels machte einen so gewaltigen Eindruck auf das Volk, daß es über die Maßen staunend ausrief: „Er hat alles wolgemacht, sowol die Tauben macht er hören, als auch Sprachlose reden". Das Perf. *πεποίηκεν* bezieht sich auf das eben verrichtete Wunder; das Präs. *ποιεῖ* gibt das allgemeine Urteil an, das man aus jenem Wunder zog. Vgl. hiezu Mtth. 15, 30 f.

Cap. VIII—IX, 1. Speisung der Viertausend. Zeichenforderung der Pharisäer. Heilung eines Blinden. Bekentnis des Petrus und Jesu Verkündigung von seinem Tode und seiner Auferstehung.

Diese Begebenheiten, mit Ausnahme der dem Mark. eigentümlichen Blindenheilung (v. 22—26), hat Matth. in derselben Reihenfolge und bis auf unwesentliche Abweichungen gleichlautend in c. 15, 32—16, 28 berichtet.

V. 1—10. **Die Speisung der Viertausend.** Vgl. Mtth. 15, 32—39. Die Erzählung dieses Ereignisses stimt in beiden Evangelien durchweg so überein, daß sich aus den stilistischen Abweichungen die Priorität der einen vor der anderen nicht erkennen läßt; und aus der Einleitung v. 1 vgl. mit Mtth. v. 32 und dem Schlusse v. 10 vgl. mit Mtth. v. 39 ergibt sich nur so viel deutlich, daß der eine Bericht nicht aus dem andern geschöpft ist, sondern beide auf apostolische Ueberlieferung sich gründen.[1] Während Matth. diese Speisung unver-

1) Die Behauptung von *Weiss*, ‚daß die Erzählung im Markus ursprünglich sei und die petrinische Ueberlieferung derselben in Einzelzügen von der 6, 35—41 nach der ältesten Quelle gebrachten Darstellung abwich', gründet sich auf die willkürliche Voraussetzung, daß die zweite Speisung nur eine sagenhafte Verdoppelung der ersten sei und Markus um der vorhandenen Abweichungen willen

mittelt an die allgemeine Schilderung der Heilungsthätigkeit Jesu (v. 29—31) angefügt hat, leitet Mark. sie mit der Angabe ein: „In jenen Tagen, da wiederum viel Volk da war und sie nichts zu essen hatten“.[1] Gemeint sind die Tage, da das Gerücht von Jesu Wunderwirken in der Dekapolis Alle in Erstaunen sezte (7, 36 f.). *πάλιν* bezieht sich nicht blos auf die Anwesenheit des Volkes sondern auch auf den Mangel an Lebensmitteln, und weist auf 6, 34 ff. zurück. V. 3. *καί τινες αὐτῶν — ἥκασιν* soll nicht das von allen ausgesagte *ἐκλυθήσονται* begründen (nach der Lesart *γάρ*), sondern nur ein neues Moment zu dem Entschlusse, sie nicht ungespeist zu entlassen, hinzufügen (*Weiss*). — V. 6 u. 7. Die Erwähnung der Brote und der Fische, ihrer Segnung und Verteilung als auf einander folgende Acte entspricht dem Sachverhalte, den Mark. genau erzählt, während Matth. wie gewöhnlich die Sache kurz zusammengefaßt hat. V. 6. *περισσεύματα κλασμάτων* Ueberbleibsel an Brocken; *ἑπτὰ σπυρίδας* 7 Körbe — als Apposition hinzugefügt; nach griechischem Sprachgebrauche, vgl. *Kühner* Gr. II S. 227. — Beachtung hinsichtlich der Verschiedenheit der beiden Speisungen verdient der Gebrauch von *σπυρίδας* hier u. Mtth. 15, 37, und *κοφίνους* bei der ersten Speisung Mrc. 6, 42. Mtth. 14, 20. Luc. 9, 17. Joh. 6, 13. Dieser Unterschied ist auch in c. 8, 19 u. 20 wie in Mtth. 16, 9. 10 festgehalten, obwol uns nicht klar wird, worin der Unterschied der beiderlei Körbe bestand, da Act. 9, 25 zeigt, daß *σπυρίς* nicht blos einen kleinen Handkorb oder Brotkorb bezeichnet. — Ueber Zweck und Bedeutung dieses Wunders s. die Bem. zu Mtth. 14, 15 ff. — V. 10. Ueber die Lage von *Dalmanutha* vgl. die Erört. zu Mtth. 15, 39. Die Vermutung, daß der Ort am Ostufer in dem jetzigen Dorfe *Delhemija* (*Rob. Pal. III* S. 514) nahe oberhalb der Einmündung des Yarmuk in den Jordan zu suchen sei, welche *Mey.* erwähnt und dahingestelt sein läßt, *Volkm.* u. *Weiss* aber als ziemlich sicher betrachten, hängt mit der irrigen Vorstellung zusammen, daß das v. 11 folgende Gespräch mit den Pharisäern am Ostufer stattgefunden habe und in v. 13 eine Ueberfahrt nach dem Westufer berichtet sei.

---

die petrinische Ueberlieferung auf einen zweiten gleichartigen Vorfall bezogen, dagegen in 6, 25—44 die Geschichte nach Matth. erzählt und nur einzelne Züge aus petrinischer Ueberlieferung hinzugebracht habe. Aber hiernach würde ja schon die petrinische Ueberlieferung zwei unterschiedliche Speisungsgeschichten gekant haben, die eine von Matth. aufbehaltene, die andere bei Mark. — Uebrigens haben wir schon zu Mtth. 15, 32 ff. die Haltlosigkeit der Hypothese einer sagenhaften Verdoppelung der Speisungsgeschichte dargethan.

1) V. 1. Statt *παμπόλλου* in *AΧΓΠ al.* ist *πάλιν πόλλου* nach ℵ*BDGLMNΔ al.* zu lesen, und das Subject *ὁ Ἰησοῦς* hinter *προσκαλεσάμενος* zu streichen, weil nur durch *ΧΓ* und spätere Codd. bezeugt; vielleicht ist auch *αὐτοῦ* bei *μαθητάς* unecht, obschon ℵ*BΧΓΠ al.* es haben. V. 2. Die Rec. *ἡμέρας τρεῖς* ist grammatische Emendation des *ἡμέραι τρεῖς* in *ALNΧΓΠ*, dagegen *ἡμέραις τρισί* durch *B* zu schwach beglaubigt. V. 3. *τινὲς γάρ* in *ANΧΓΠ* ist contextwidrige Deutung und *καί τινες* nach ℵ*BLΔ* für ursprünglich zu halten. V. 7. Die Lesart *εὐλογήσας αὐτὰ εἶπεν καὶ ταῦτα παρατιθέναι* in *BLΔ* wird von *Mey.* u. *Weiss* vorgezogen, weil aus ihr die verschiedenen Varianten sich am leichtesten erklären.

V. 11—21. **Die Zeichenforderung der Pharisäer und die Warnung der Jünger vor dem Sauerteige der Pharisäer.** Vgl. Mtth. 16, 1—12. — Ueber die Zeichenforderung berichtet Mark. ganz summarisch, weil er dieselbe offenbar nur als die Veranlassung betrachtete für die Warnung der Jünger vor dem Sauerteige der Pharisäer, welche diese so mißverstanden, daß Jesus ihren Stumpfsinn und Unverstand rügen mußte. Für die Behauptung, daß die Zeichenforderung bei Mark. ursprünglich sei (*Weiss*), fehlt jeder Grund. V. 11. ἐξῆλθον ohne Angabe des Ortes woher? ist mit dem folgenden ἤρξαντο συζητεῖν eng zu verbinden. Die Pharisäer kamen aus ihren Wohnungen, um mit Jesu zu disputiren; vielleicht auch aus dem Orte Dalmanutha, in dessen Gebiete Jesus gelandet war; nicht ‚aus ihrem Verstecke' (*Lange*), oder ‚aus ihrem Sitze im heiligen Lande im Gegensatz zu den stark mit heidnischer Bevölkerung versezten Gegenden der Dekapolis' (*Volkm., Weiss*). Diese leztere Annahme ist abgesehen von der irrtümlichen Voraussetzung, daß Dalmanutha in der Dekapolis zu suchen sei, schon aus dem Grunde unstatthaft, weil in der Erzählung jede Andeutung dieses Gegensatzes fehlt. In dem ἐξῆλθον und ἤρξαντο συζ. liegt nur dies, daß sie mit der Absicht auftraten, Jesum durch die Forderung eines Zeichens von ihm zu versuchen. Ueber σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ s. zu Mtth. 16, 1. Gemeint ist ein Zeichen vom Himmel, durch welches er als der Messias beglaubigt würde, nicht blos ‚ein Vorzeichen von der Nähe des Messiasreiches' (*Weiss*). πειράζοντες αὐτόν bringt die Absicht nach, die sie bei der Zeichenforderung leitete. — V. 12. Ueber die Verstoktheit dieser Menschenklasse im Geiste (d. h. in seinem Innern, nicht äußerlich hörbar, vgl. 2, 8) aufseufzend sagte Jesus: τί warum verlangt dieses Geschlecht ein Zeichen? Es ist ihm doch nicht darum zu thun, mich als von Gott ausgegangenen Erlöser zu erkennen. Darum soll ihm auch kein Zeichen gegeben werden. εἰ δοθήσεται nach dem ἀμὴν λέγω ὑμῖν ist hebr. Ausdrucksweise beteuernder Verneinung, εἰ dem אִם bei Schwüren entsprechend: ‚warlich nicht wird gegeben werden'; s. *Winer* §. 55, 9 S. 466. Anm. — V. 13. Mit diesem Bescheide ließ Jesus seine Gegner stehen, stieg wieder ein (ins Schiff v. 10) und fuhr hinüber εἰς τὸ πέραν auf die Ostseite des See's laut v. 22 in die Gegend von Bethsaida Julias. V. 14. „Sie hatten Brote mitzunehmen vergessen." Ueber die Auffassung des Aorists als Plusqpf. s. die Erkl. zu Mtth. 16, 5. Subject sind die Jünger, vgl. v. 15. „Und hatten nicht mehr als ein Brot bei sich im Schiffe." Diese Notiz hatte Mark. wol von Petrus vernommen. V. 15 ff.[1]) Da Jesus ihnen nun vorhielt: „Sehet zu, nehmt euch in Acht von wegen des Sauerteigs der Pharisäer und des Herodes", erwogen

1) V. 16. λέγοντες (*ACLNXΓΔΠ*) fehlt in ℵ*BD* und ist vielleicht nur nach Matth. zur Verdeutlichung eingeschoben; dagegen ἔχουσιν ist durch *B* zu schwach beglaubigt, daß man es mit *Lchm., Mey., Weiss* dem ἔχομεν in ℵ*ACLN cet.* vorziehen dürfte. — Die mancherlei Varianten in v. 17—21 sind so untergeordneter Art, daß sie auf den Sinn keinen Einfluß haben, und größtenteils auch nicht so bezeugt, daß sich ein einigermaßen sicheres Urteil über ihren Wert fällen läßt.

sie unter sich, daß er dies sage, weil sie kein Brot haben. ὅτι causal, wie Mtth. 16, 7, s. z. d. St. — Bei Matth. warnt Jesus die Jünger vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer. Die lezteren hat Mark. in v. 11 nicht erwähnt und daher auch hier nicht nennen können. Dafür sezt er τῆς ζύμης Ἡρῴδου hinzu, offenbar nach petrinischer Ueberlieferung. Die ζύμη der Pharisäer ist die ganz äußerliche Auffassung des Gesetzes, wodurch diese Partei sich und dem Volke die Erkentnis des Heils verdekte (s. z. Mtth. 16, 12). Dem analog ist ζύμη des Herodes die weltliche Richtung dieses charakterlosen Fürsten, die ihn für das messianische Heil unempfänglich machte, worin Herodes den Sadducäern glich; womit wir jedoch nicht behaupten wollen, daß Herodes hier als Sadducäer dargestelt werde und von Mark. als Repräsentant derselben genant sei. V. 17. Die Rüge des Unverstandes der Jünger ist bei Mark. weiter ausgeführt, lautet daher schärfer als bei Matth. Zu οὔπω νοεῖτε „versteht ihr noch nicht?“ ist οὐδὲ συνίετε „habt ihr auch nicht einmal Einsicht?“ hinzugefügt, d. h. fehlt es euch denn ganz an Einsicht? Sodann: ἔτι πεπωρωμ. cet. „Ist noch ein verhärtetes euer Herz?“ πεπωρωμένην ist prädicativisch mit Nachdruck voraufgestelt; wörtl. „noch als verhärtetes habt ihr euer Herz“? Die Jünger werden dadurch dem für höhere Warheit unempfänglichen Volke (4, 12) gleichgestelt. Die Sätze ὀφθαλμοὺς ἔχ. und καὶ ὦτα cet. sind nicht als Fragen zu fassen, sondern einfache Aussagen: Augen habt ihr und sehet nicht u. s. w. Die καρδία ist das Centrum des geistig seelischen und sittlichen Lebens; Augen und Ohren sind die Organe für die Aufnahme der Gegenstände der Außenwelt. Καὶ οὐ μνημονεύετε ist mit dem Folgenden zu verbinden: „Erinnert ihr euch nicht (des Falles), als ich die fünf Brote brach und wie viel Körbe Brocken ihr da aufnahmt?“ Die dialogische Form dieses Vorhaltes gehört der veranschaulichenden Darstellung des Mark. an. V. 21. Die Rüge schließt mit Wiederholung des οὔπω oder πῶς οὐ συνίετε. Was sie bei den beiden Speisungen erlebt hatten, hätte sie zur Einsicht führen können, daß Jesus bei der Warnung vor dem Sauerteige der Pharisäer nicht leibliche Sättigung mit Brot im Auge hatte.

V. 22—26. **Die Heilung eines Blinden**; von Mark. allein berichtet und hinsichtlich des Heilverfahrens der Heilung des Taubstummen 7, 32 ff. ähnlich.[1] — V. 22. Sie kommen nach Bethsaida, und man bringt ihm einen Blinden mit der Bitte, daß er ihn anrühre d. h.

V. 22. ἔρχονται ist durch ℵ^{c}*BCDLΔ* besser beglaubigt als ἔρχεται durch ℵ**ANΧΓΠ*. V. 23. ἐξήνεγκεν, dem φέρουσι entsprechend ist durch ℵ*BCL* älter bezeugt als ἐξήγαγεν in *ADNΧΓΠ*. V. 24. Die Rec. βλέπω τοὺς ἀνθρώπους ὡς δένδρα περιπατοῦντας nach *C*^{2}*D al.* ist vereinfachende Emendation des von ℵ*ABC***LM al.* bezeugten βλέπω τ. ἀνθρώπους, ὅτι ὡς δένδρα ὁρῶ περιπατοῦντας, indem man sich in ὅτι nicht zu finden wußte. V. 25. Die Rec. καὶ ἐποίησεν αὐτὸν ἀναβλέψαι nach *ΑΝΧΓΠ* ist glossirende Erklärung des καὶ διέβλεψεν in ℵ*BCLΔ*, welches *Tisch.* 8 aufgenommen hat. Der Aor. ἐνέβλεψε in *ACΝΧΓΠ* ist nach dem voraufgegangenen Aoriste conformirt und das Imperf. ἐνέβλεπε in ℵ**BLΔ* ganz sachgemäß — die Fortdauer des klaren Sehens ausdrückend.

durch Anrührung heile. Das vorhergehende Gespräch über den Sauerteig der Pharisäer hatte entweder während der Ueberfahrt auf dem Schiffe oder nach der Landung auf dem Gange nach Bethsaida stattgefunden. *Bethsaida* ist nicht das am Westufer des See's gelegene Städtchen dieses Namens (6, 45), wie nach dem Vorgange von *Theophyl., Euthym. Zig., Köstlin, Holtzm.* u. A. besonders *Weiss* zu begründen versucht hat, sondern *Bethsaida Julias* nordöstlich des See's Genezaret, auf der Ostseite des Jordan nicht weit von dem Einflusse des Jordan in den See gelegen, wie mit *Grot., Mich., Fritzsche, Ebr., Wiesel.* u. A. *Mey.* u. *Klost.* annehmen. Der einzige Grund, welchen *Weiss* für jene schon zu Mtth. 16, 5 Anm. besprochene Ansicht geltend macht, daß nämlich das nordöstliche Bethsaida, welches *Philippus* zu einer Stadt ausgebaut und der Tochter des Augustus *Julia* zu Ehren *Julias* benant hatte, nicht als κώμη (v. 23) bezeichnet sein könte, verliert schon dadurch seine Beweiskraft, daß auch das am Westufer des See's gelegene Bethsaida nicht nur in Joh. 1, 45 πόλις τοῦ Ἀνδρ., also *Stadt* genant, sondern auch Mtth. 11, 21 zu den Städten gerechnet wird, so daß, wenn man den Unterschied zwischen κώμη und πόλις streng nehmen wolte, die Bezeichnung κώμη auch nicht auf dieses galiläische Bethsaida passen würde. Dazu komt, daß *Josephus* (*Antt. XVIII, 2, 1*) das nordöstliche Bethsaida in Untergaulonitis κώμη nent, welche Philippus durch Ausbau zur Würde einer Stadt erhoben habe (πόλεως παρασχὼν ἀξίωμα). Wenn dies auch bald nach Christi Geburt geschehen, so mochte sich doch in der Volkstradition sowol der alte Name als die Bezeichnung des Orts als κώμη noch lange erhalten haben und von den Evangelisten gebraucht worden sein, ohne der gewagten Vermutung von *Winer* (*B.-W.* I, 175), daß die Benennung *Julias* nach Verstoßung der kaiserlichen Tochter vielleicht nicht mehr sehr üblich war, zu bedürfen. Näheres über Bethsaida s. bei *v. Raumer*, Paläst. S. 122. — V. 23. Den Blinden führte Jesus aus dem Flecken hinaus, um ihn abgesondert von dem anwesenden Volke zu behandeln, aus demselben Grunde wie den Taubstummen 7, 33; spützete in seine Augen, legte die Hände darauf (auf die Augen vgl. v. 25) und fragte ihn, was er sehe (εἰ τί bei directer Frage abundirend, vgl. *Winer* §. 57, 2). V. 24. Aufgeblikt habend sagte er: „ich sehe die Menschen, denn wie Bäume gewahre ich Umherwandelnde", d. h. ich bemerke Wandelnde, die sich wie Bäume (so unförmlich und groß) ausnehmen (*Mey.*). Die erste Stufe der wieder erlangten Sehkraft, wo sich die Gegenstände noch in unklaren Umrissen und vergrößert darstelten. V. 25. Darauf legte er ihm wiederum die Hände auf die Augen, καὶ διέβλεψεν „und er sah scharf", und ward wiederhergestelt und ἐνέβλεπεν τηλαυγῶς ἅπαντα „er sah fernglänzend alles." Der Sinn ist: er sah die fernen Gegenstände deutlich in die Augen leuchtend. Statt τηλαυγῶς hat *Tisch. 8* nach ℵ*CLΔ* δηλαυγῶς

V. 26. Das lezte Satzglied: μηδὲ εἴπῃς τινὶ ἐν τῇ κώμῃ der Rec. fehlt in ℵ*BL* und ist von *Tisch. 8* gestrichen, und wol eine den Zweck des Verbotes erläuternde Glosse.

d. i. deutlich strahlend aufgenommen. V. 26. Hierauf schikte Jesus ihn nach Hause mit der Weisung, nicht in den Flecken hineinzugehen. Er war also nicht in Bethsaida zu Hause. Diesem Verbote lag sicherlich dieselbe Absicht zu Grunde, welche Jesum bewogen hatte, die Heilung nicht auf einmal, sondern stufenweise zu vollziehen, nämlich die Rücksicht auf den Seelenzustand des Blinden, dem die Größe der Wolthat, die ihm zuteil wurde, deutlich gemacht werden solte, damit er die ihm widerfahrene Gnade in stiller Einkehr im Herzen erwäge. Die Meinung *Olsh.'s,* daß ein zu sehr beschleunigter Verlauf der Heilung dem Blinden schädlich gewesen wäre, hängt mit der unhaltbaren Auffassung der Wunder als beschleunigter Naturprozesse zusammen. Die Bemerkung aber, mit welcher *Weiss* die Frage nach dem Motive dieses Verfahrens Jesu abweist, daß wir nur in dieser Erzählung eine detaillirtere Beschreibung einer Blindenheilung haben [aber Joh. 9, 6 f.?] und also nicht wissen können, ob Jesus nicht auch sonst durch sein Heilverfahren einen zwar durch göttliche Wunderhilfe sicheren, aber doch naturgemäß allmählichen Heilprozeß einleitete', paßt weder auf den vorliegenden Fall noch auf die Blindenheilung Joh. 9, 6 f., wo Jesus durch Auflegung eines aus Staub und Speichel bereiteten Thons den Blindgeborenen heilte, weil in beiden Fällen nicht ein allmählicher Heilprozeß eingeleitet worden, sondern die Heilung auch sofort vollständig erfolgt ist.

V. 27—IX, 1. **Das Bekentnis des Petrus und die erste Leidensverkündigung Jesu.**[1] Vgl. Mtth. 16, 13—28. Luc. 9, 18—27. Der Bericht des Mark. über diese beiden eng zusammenhängenden Thatsachen stimt ganz mit dem bei Matth. überein, wo wir die Sache bereits erklärt haben. V. 27. *κώμας Καισαρ.* sind die zum Gebiete von Cäsarea gehörigen Flecken. V. 28. Zu *ὅτι εἷς τῶν προφητῶν* ergänze *εἶ.* V. 29. Die Verheißung, welche Jesus dem Petrus wegen seines Bekentnisses erteilte, Mtth. 16, 17—19, hat Mark. weggelassen, nicht ‚weil bei ihm das Petrusbekentnis in diesem Zusammenhange überhaupt keine selbständige Bedeutung hat, sondern nur das Vorhandensein der Vorbedingung für die neu beginnende Unterweisung der Jünger constatiren soll, die bis 10, 45 fortgeht (*Weiss*); denn diese vermeintlich selbständige Bedeutung hat das Petrusbekentnis auch bei Matth. nicht; sondern nur, weil diese Verheißung für den Zweck unsers Evangeliums, den Heidenchristen die in Jesu sich offenbarende höhere Geistesmacht zu

---

1) V. 28. Statt der Rec. *οἱ δὲ ἀπεκρίθησαν ὅτι* (*ADNXΓΠ*) hat *Tisch.* 8 nach ℵ*BC* al.* das tautologische *οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες* aufgenommen und statt *ἕνα τῶν προφ.* der Rec. *ὅτι εἷς τῶν προφ.* nach ℵ*BCL.* V. 29. Statt *λέγει αὐτοῖς* (*AC*³*NXΓΠ*) lies *ἐπηρώτα αὐτοῖς* nach ℵ*BC*DLΔ.* V. 31. *ἀπό* ist aus den Parallelen und *ὑπό* durch ℵ*BCDGKLΠ* besser beglaubigt. V. 34. *εἴ τις* in ℵ*BC*DLΔ* ist dem *ὅστις* in *AC*²*XΓΠ* vorzuziehen, vgl. 4, 23. 9, 35; *ὅστις* ist wol nach *ὃς γὰρ ἐάν* v. 35 conformirt. *ὀπίσω μου ἐλθεῖν* ist durch ℵ*ABC*²*KLΓΠ* überwiegend beglaubigt gegenüber dem *ὀπ. μου ἀκολουθεῖν,* welches *Tisch.* 8 nach *C*DX al.* aufgenommen hat. V. 36. *ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι* — — und *ζημιωθῆναι* nach ℵ*B* ist für ursprünglich zu halten, da die Rec. *ὠφελήσαι ἄνθρωπον ἐὰν κερδήσῃ* — *καὶ ζημιωθῇ* nach Mtth. gebildet ist.

schildern, von keinem Belange war. Daß ihn dabei jedoch nicht irgendeine Rücksicht auf Petrus leitete, ersieht man schon daraus, daß er das strafende Wort, mit welchem Jesus denselben wegen seines Entsetzens vor dem ihm bevorstehenden Todesleiden zurechtweist (v. 33), nicht verschwiegen hat. — Der Zusatz v. 32: „Und mit Freimütigkeit redete er das Wort" soll nicht blos dazu dienen, das folgende Benehmen des Petrus näher zu motiviren (*Mey.*), sondern deutlich machen, wie Jesus sich der Notwendigkeit seines Todes vollkommen bewußt war und sie ohne Rückhalt ausgesprochen hat, um die Jünger darauf vorzubereiten. V. 33. *Καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητάς cet.* deutet an, daß das strafende Wort nicht dem Petrus allein galt, sondern von allen Jüngern gehört und beherzigt werden solte. — V. 34 ff. Wie wichtig dies sei, macht der Herr ihnen klar in der weiteren Belehrung, daß alle Jünger bereit sein müssen, in seiner Nachfolge ihr natürliches Selbst zu verleugnen und sein Kreuz bis zur Hingabe des Lebens auf sich zu nehmen. Dies sagt er nicht blos den *μαθηταί*, sondern auch dem ihn begleitenden Volke, welches er deshalb zu sich heranruft. Die Erklärung der folgenden Sprüche s. bei Mtth. 16, 24—28. Dort fehlt nur der Spruch v. 38: „Wer sich meiner und meiner Worte schämt unter diesem ehebrecherischen und sündigem Geschlechte, dessen wird der Menschensohn sich auch schämen, wenn er kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters", weil Matth. den Inhalt dieses Spruches in der Apostelinstruction 10, 33 mitgeteilt hat. Das *ἐπαισχύνεσθαι* (vgl. Röm. 1, 33) äußert sich im Nichtbekennen und Verleugnen Christi vor der ungläubigen Welt. Ueber *γενεὰ μοιχαλίς* s. zu Mtth. 12, 39. Die beiden Epitheta der *γενεά* drücken aus, wie schmählich es ist, um dieses Geschlechtes willen Jesum zu verleugnen, und die Präpositionalsätze bei *ἔλθῃ*, wie verderblich es ist, von Jesu verleugnet zu werden (*Klost.*). C. 9, 1. Die Zukunft des Menschensohnes wird aber nicht lange ausbleiben. Etliche der hier Stehenden werden das Reich Gottes in Macht gekommen sehen. S. die Erkl. zu Mtth. 16, 28.

Cap. IX, 2—50. Die Verklärung Jesu. Heilung eines mondsüchtigen Knaben. Wiederholte Verkündigung Jesu von seinem Tode und seiner Auferstehung. Belehrung über die Grösse im Himmelreiche, über Duldung und Aergernis.

V. 2—13. **Die Verklärung Jesu.**[1] Vgl. Matth. 17, 1—13. Luc. 9, 28—36. Der Bericht des Mark. über diese wunderbare Begebenheit stimt vollständig mit der Darstellung derselben bei Mtth. überein, wo

1) V. 3. Die Rec. *ὡς χιών* ist zwar durch *ADNΧΓΠ*, Ital. u. a. bezeugt, aber doch wol nur Glosse aus Matth. 28, 3, da *ℵBCLΔ* blos *λευκὰ λίαν* haben. V. 6. Statt *τί λαλήσῃ* (*C*[3]*U*) oder *λαλήσει* (*ADNΧΓΠ*) hat *Tisch.* 8 nach *ℵBC***LΔ τί ἀποκριθῇ* aufgenommen; mit Recht, weil *λαλήσει* sich als Emendation zu erkennen gibt, indem Petrus ja nicht *gefragt* war. V. 7. Auch *ἦλθεν φωνή*

wir das Ereignis nach seiner Beschaffenheit und Bedeutung erörtert haben. V. 3. Die weißglänzende Farbe der Gewänder Jesu veranschaulicht Mark. durch den Vergleich: *οἷα γναφεὺς κτλ.* d. h. derartig (wurden sie), wie ein Walker auf Erden nicht im Stande ist, eine solche Weiße herzustellen (*Mey.*). In v. 6 motivirt er die unbedachte Rede des Petrus mit der Bemerkung; „er wußte nicht was er antwortete, denn sie (die drei Jünger) waren vor Schrecken außer sich". In v. 8 ist durch *ἐξάπινα περιβλεψάμενοι cet.* „urplötzlich umgeschaut habend sahen sie niemand mehr denn Jesum allein bei sich", das wunderbare Verschwinden der himmlischen Gestalten markirt. V. 10. *τὸν λόγον ἐκράτησαν* das Wort, welches Jesus ihnen gesagt d. i. das Verbot vor seiner Auferstehung von der geschauten Verklärung zu reden, hielten sie fest, d. h. beobachteten oder befolgten es (*κρατεῖν* wie 7, 3. 4. 8). Der Sache nach erklärt Luk. v. 36 richtig: sie schwiegen über das was sie geschaut hatten. *πρὸς ἑαυτοὺς συζητοῦντες cet.* „gegen sich (d. h. unter einander) fragend, was das „von den Todten auferstanden sein" sei; d. h. nicht: was von der Todtenauferstehung überhaupt zu halten sei (*Holtzm.*), sondern: wie Jesus von sich eine Auferstehung von den Todten aussagen könne. Dies war ihnen ein unbegreifliches Räthsel, weil sie überhaupt den Tod des Messias nicht zu fassen vermochten, und jezt denselben um so weniger möglich dachten, als sie ihn eben in verklärter himmlischer Gestalt geschaut hatten; vgl. v. 32. In v. 11 ist die Erklärung des *ὅτι* vor *λέγουσιν* streitig. *Mey.* will mit *Lchm. ὅ, τι* lesen, welches dem *διὰ τί* sehr ähnlich gebraucht werde; und schon *Beza, Grot., de W.* u. A. haben *ὅτι = τί ὅτι* oder *διὰ τί* gefaßt. Dagegen *Bl., Ew., Klost., Weiss* fassen *ὅτι* recitativ, so daß die Frage in einen affirmirenden Satz gehüllt wäre (*Bl.*), was *Mey.* auch für angemessen erachtet, doch die erstere Fassung als entsprechender vorzieht wegen des schüchternen Tones, den nach derselben die Frage habe. Aber die Angemessenheit der zweiten Fassung erscheint doch sehr zweifelhaft, da in diesem Falle schwerlich *λέγουσιν*, sondern vielmehr das Subject voranstehen würde, wie in 2, 16 und in v. 28 unsers Cap., wenn in der lezteren Stelle *ὅτι* überhaupt recitativ stehen solte. Für natürlich halten wir diese Auffassung weder in unserem Verse noch in v. 28 wegen des voraufgegangenen *ἐπηρώτων*, welches weder mit der

---

(*ADNXΓΠ*) ist wol nur Correctur des *ἐγένετο φωνή* in ℵ*BCLΔ*, um die Wiederholung des *ἐγένετο* zu beseitigen. V. 11. *οἱ Φαρισαῖοι καί* ist durch ℵ*L* Ital. und Vulg. zu schwach beglaubigt, um mit *Lchm.* u. *Tisch.* in den Text aufgenommen werden zu können. V. 12. *ἔφη* in ℵ*BCLΔ* hat schon als bei Mark. selten die Präsumption, ursprünglich zu sein, für sich, statt des *ἀποκριθεὶς εἶπεν* in *ADNXΓΠ*. Das *μέν* nach *Ἠλίας* ist nach ℵ*ABCNXΓΔΠ* beizubehalten gegen *Tisch.* 8, und die Weglassung desselben in *DL al.* einfach daraus zu erklären, daß ihm kein *δέ* folgt. *ἀποκαθιστάνει* in ℵ^{c}*AB*^{3}*LD* ist nicht nur besser beglaubigt, sondern auch sachlich richtiger als *ἀποκατασταήσει* in *C* Ital. u. Vulg.; die Form *ἀποκαθιστᾷ* nur durch jüngere Codd. *NXΓΠ* bezeugt. *ἐξουθενωθῇ* hat *Tisch.* 8 nach ℵ*BCDX* der in der *LXX* selteneren Form *ἐξουδενηθῇ* (*Lchm.*) vorgezogen. Uebrigens variiren die Codd. zwischen *ἐξουθενεῖν* und *ἐξουδενεῖν*. V. 13. *ἤθελον* nach ℵ*BC***DL* ist richtiger als *ἠθέλησαν* in *AC*^{2}*ΓΔΠ*.

Bl.'schen Annahme einer in einen affirmativen Satz gehüllten Frage, noch mit der Auskunft von *Weiss*, ‚daß lediglich eine Thatsache ausgesprochen sei, welche das Urteil Jesu herausfordert und insofern eine Frage indirect involvirt', sich leicht zusammenreimen läßt. Vgl. noch die Erört. zu 2, 16. — Die Frage: wie es sich damit verhalte, daß nach der Lehre der Schriftgelehrten Elias zuerst d. h. vor dem Messias kommen solle, richten die Jünger an Jesum, nicht etwa deshalb, weil die eben geschaute Eliaserscheinung nicht der Erscheinung des Messias vorhergegangen ist, die sie in Jesu gefunden zu haben glauben (*Vlkm., Weiss*), sondern weil die auf dem Berge geschaute Eliaserscheinung sie an der früheren Belehrung Jesu, daß Elias in der Person des Täufers erschienen sei, irre gemacht hatte und den Gedanken nahe legte, daß vor der Offenbarung des Messias in Herrlichkeit noch Elias in der verklärten Gestalt eines Auferstandenen kommen und die Mal. 3, 23 geweißagte Wiederherstellung bewirken werde (s. *m.* Erkl. zu Mtth. 17, 10). Darauf antwortet Jesus v. 12: „Elias ist gekommen zuerst und stelt alles wieder her." Die Lehre der Schriftgelehrten ist ganz richtig. Die Wahl des Präs. ἀποκαθιστάνει ist mit *Mey.* daraus zu erklären, daß die Antwort in der Form eines Lehrsatzes gegeben wird, wozu *Beng.* richtig bemerkt: *Praesens indefinitum est uti Matth. 2, 4;* während das Futur Mtth. 17, 11 aus Mal. 3, 23 (4, 5 LXX) genommen ist. — Weiter sagt Jesus: „Und wie steht in Bezug auf den Menschensohn geschrieben, daß er vieles leiden und für nichts geachtet werden soll?" Dieser von Mark. allein überlieferte Punkt der Antwort ist in diesem Zusammenhange schwer zu verstehen und wird verschieden erklärt. *Mey.* interpungirt mit *Heins., Lchm.* u. *Tisch. 8* hinter ἀνθρώπου, den Satz als Frage fassend, zu welchem mit ἵνα *cet.* die Antwort folge, und zwar in der Vorstellungsform der Absicht des γέγραπται ἐπὶ τ. υἱόν *cet.*: ‚und wie steht geschrieben in Bezug auf den Menschensohn? Er soll vieles leiden und vernichtet werden'. Das folgende ἀλλά *atqui* (v. 13) bringe den Untersatz: ‚nun aber ist auch Elias (vor dem Messias) gekommen und sie haben ihm alle Willkür angethan nach der Schrift'. Und der Schlußsatz: ‚mithin steht nunmehr des Messias schriftgemäßes Leidensschicksal bevor, da des Elias Geschick bereits erfüllt ist', sei aus Schonung gegen die Jünger verschwiegen. Allein diese Erklärung hat *Weiss* mit guten Gründen als zu künstlich abgelehnt und mit der Mehrzahl der Ausll. die Worte καὶ πῶς γεγρ. bis ἐξουθενωθῇ als *eine* Frage gefaßt. Mit dieser Frage faßt Jesus den der Frage der Jünger zu Grunde liegenden Zweifel an der Thatsache, daß in der Person des Täufers der geweißagte Elias gekommen sei, ins Auge. Dieser Zweifel wurzelte darin, daß Johannes d. T. die von Maleachi geweißagte Wiederherstellung des Volks nicht zu Stande gebracht hatte, sondern dem Hasse seiner Widersacher erlegen war. Wenn daher Jesus den Jüngern antwortete: ‚Elias ist gekommen und stelt alles wieder her', so konte das ἀποκαθιστάνει ihnen unbegreiflich erscheinen, und zwar ebenso unbegreiflich wie Jesu Verkündigung von seinem Tode und seiner Auferstehung, die er doch gleichfalls (v. 9) als zweifellos gewiß eintretend

ausgesagt hatte. Um dieses Räthsel ihnen zu lösen erinnert er sie an die Weißagung der Schrift von seinem Leiden, und zwar in der Form einer Frage, die einem vorhandenen Zweifel begegnen soll: „Und wie steht in Bezug auf den Menschensohn geschrieben, daß er vieles leiden soll?“ Wenn die Schriftweißagung von dem Elias, der alles wiederherstellen soll, nicht in dem Wirken des Täufers erfüllt wäre, wie könte dann von dem Menschensohne Leiden und Verachtung in der Schrift verkündigt sein? Wie aber die Weißagung von dem vor dem Messias erscheinenden Elias als Wiederhersteller des Volkes durch die Tödtung Johannes des Täufers nicht ungültig geworden ist, so wird auch durch das mir bevorstehende Todesleiden das Kommen des Reiches Gottes in Macht (v. 1) nicht aufgehalten, sondern nur gefördert werden. ἐξουθενωθῇ für nichts geachtet werden, wie Ps. 15, 4. 53, 6, nicht: vernichtet werden (*Mey.*) wie Ps. 44, 6. 60, 14 u. a., weil ‚dies nach πολλὰ παθῇ ein ungeschikter Ausdruck für den Tod des Menschensohnes wäre‘ (*Weiss*), während in der völligen Nichtachtung seitens der Menschen das πολλὰ παθεῖν gipfelt. — In v. 13 erklärt der Herr den Jüngern noch, wie es gekommen, daß der Täufer das von Elias geweißagte ἀποκαθιστάνειν nicht ausgeführt hat. Diese Erklärung ist mit ἀλλὰ λέγω eingeführt als Gegensatz — aber weder gegen den Schluß aus v. 12[a], daß an ein noch künftiges Erscheinen des Elias nicht zu denken sei (*de W., Klost.*), noch gegen die (scheinbare) Unmöglichkeit, daß Leiden und Verachtetwerden vom Messias könne geschrieben sein (*Weiss*), sondern als Gegensatz zu der in den beiden Aussagen des 12. V. bestrittenen Vorstellung der Jünger, daß das Schicksal des Täufers und das Leiden Jesu mit dem messianischen Berufe beider in Widerspruch stehe. „Auch Elias ist gekommen und sie thaten ihm was sie wolten, wie in Bezug auf ihn geschrieben steht.“ *Auch* Elias, wie der Messias, hat nur erleiden müssen, was in Bezug auf ihn in der Schrift geweißagt ist. Das καί geht mehr auf ἐποίησαν αὐτῷ als auf ἐλήλυθεν. Jesus betrachtet was die Schrift von dem Schicksal des Elias berichtet 1 Kön. 19 als Typus des Schicksals des Täufers (*Grot., Wetst., Fritzsche, Mey., Klost., Weiss;* vgl. auch *Hengstb.* Christol. III, 2 S. 89). Wie das Leiden des Täufers, weil in der Schrift vorhergesehen, sein Auftreten als Wegbahner des Messias nicht zweifelhaft macht, so darf auch das Todesleiden Jesu nicht an seiner Messianität irre machen, weil auch vom Messias in der Schrift Leiden und Fürnichtsachtung geweißagt ist, Jes. 53, 3.

V. 14—29. **Heilung eines dämonisch mondsüchtigen Knaben.**[1]

---

1) V. 14. ἐλθόντες — εἶδον in ℵ*BLΔ* hat *Tisch.* 8 mit Recht der Rec. ἐλθών — εἶδεν vorgezogen, da der Singular in *ACDJNXΓΠ* Emendation nach v. 15 ist. V. 15. Auch der Singul. ἰδών u. ἐξεθαμβήθη nach dem Collectivum (in *ANXΓΠ*) ist offenbar Correctur des durch ℵ*BCJLΔ* beglaubigten Plur. ἰδόντες u. ἐξεθαμβήθησαν. V. 16. τοὺς γραμματεῖς (*ACNXΓΠ*) als Näherbezeichnung des αὐτούς ist Glosse und nach ℵ*BDLΔ* zu streichen. V. 17. Die Rec. ἀποκριθεὶς und εἶπε nach ὄχλου ist Vervollständigung des einfachen ἀπεκρίθη αὐτῷ in ℵ*BDLΔ*. V. 18. Die Weglassung des αὐτόν nach ῥήσσει ist durch ℵ*D*

Vgl. Mtth. 17, 14—21. Luc. 9, 37—43. Der Hergang dieser Heilung und die Bösartigkeit des Leidens wird von Mark. sehr umständlich geschildert, während Matth. nur den Kern der Sache erwähnt. — V. 14. Als sie (Jesus und die drei Jünger) von dem Berge der Verklärung wieder zu den (übrigen) Jüngern kamen, sahen sie viel Volk um dieselben herum und Schriftgelehrte gegen sie streiten (mit den Jüngern disputiren), nämlich darüber, daß die Jünger den dämonischen Knaben nicht hatten heilen können. V. 15. „Und das ganze Volk, als sie ihn (Jesum) sahen, wurden in Staunen gesezt und eilten herbei ihn zu begrüßen (ἐκθαμβεῖσθαι Verstärkung des Simplex). Staunen erregte das unerwartete Hinzukommen Jesu insofern, als der Vorfall mit dem Dämonischen geeignet war, die wunderbare Gewalt Jesu über die bösen Geister zu offenbaren. *Mey.* u. *Weiss* verstehen ἐκθαμβεῖσθαι vom Staunen freudig erschrockener Ueberraschung. Nicht zu denken ist an ein Staunen über den wunderbaren Glanz der Gestalt Jesu, wie *Beng., de W.* u. A. nur aus Exod. 34, 29 f. (dem Glanze auf dem Gesichte Mose's) gefolgert haben, da im N. T. jede Andeutung darüber fehlt, daß die Verklärung äußerlich sichtbare Spuren himmlischen Glanzes an der Gestalt Jesu zurückgelassen hätte. In v. 16[a] geht αὐτούς auf den ὄχλος (*Mey., Weiss*), dies fordert der Context; in v. 16[b] auf die Jünger wie in v. 14. Die Beziehungen des ersten αὐτούς auf die Schriftgelehrten (*Fritzsche*) oder auf die Jünger und die Schriftgelehrten (*Griesb., Paul., Kuin.*) oder blos auf die Jünger (*Beng.*) sind contextwidrig. Jesus fragt das ihn begrüßende Volk nicht deshalb, weil er nicht wußte, daß es gerade Schriftgelehrte im ὄχλος waren, die mit den Jüngern stritten (*Mey.*),

---

zu schwach beglaubigt, dagegen die Streichung des αὐτοῦ nach ὀδόντας durch ℵ*BC*DLΔ* gerechtfertigt. V. 19. αὐτῷ statt αὐτοῖς in ℵ*ABDLΔΠ* verdankt seine Entstehung der Reflexion, daß der Vater gesprochen hatte, und findet sich nur in späteren Majj. *C*[3]*NΧΓΔ*. V. 20. Das συνεσπάραξεν in ℵ*BCLΔ* hält *Weiss* für der Conformation nach Luk. verdächtig. Schwerlich mit Recht, da ἐσπάραξεν nur durch *AJNΧΓΠ* bezeugt ist. In v. 22 ist die Form δύνῃ statt δύνασαι durch ℵ*BDJLΔ* ausreichend beglaubigt. V. 23. πιστεῦσαι nach δύνασαι ist ein verkehrtes mit dem Artik. τό unvereinbares Interpretament. Bei der gewöhnlichen Erklärung der Rec.: ‚wenn du glauben kanst (will ich dir helfen). Alles ist dem . . . ‚ist das τό ganz unbeachtet geblieben. In v. 25 hat *Tisch.* 8 ὁ ὄχλος (mit dem Artik.) nach ℵ*ALMSXΔΠ* aufgenommen statt ὄχλος o. A. in *BCDNΓ*, während *Weiss* den Artikel aus exeget. Gründen verwirft und ihn für aus v. 14 zugesezt hält. Aber daß der Artikel exegetisch unstatthaft sei, läßt sich nicht erweisen, und die Deutung: daß immer neues Volk zu dem nach v. 14 u. 15 versammelten zusammenlief (*Weiss*), trägt ein. ἐπισυντρέχειν heißt umher zusammenlaufen, und der Gedanke ist einfach der, daß das anwesende Volk um die Gruppe, welche Jesus mit den Jüngern und dem Vater des Knaben bildete, zusammenlief, eiligst umher zusammenkam, um die Verhandlung anzuhören. V. 26. Κράξαν und σπαράξαν in *AC*[3]*NΧΓΠ* sind grammatische Besserungen der *constr. ad sensum* des richtigen Textes in ℵ*BC*DL*. Der Artikel τούς vor πολλούς (ℵ*ABLΔ*) ist im *CDNΧΓΠ* nur, weil man ihn nicht verstand, weggelassen worden. V. 28. εἰσελθόντος αὐτοῦ ist nach ℵ*BCDLΔ* für ursprünglich zu halten und εἰσελθόντα αὐτόν in *ANΧΓΠ* grammatische Aenderung. V. 29. Καὶ νηστείᾳ in ℵ[cb] *ACDLN al.* ist von *Tisch.* nach ℵ*B* gestrichen und wol nur aus Matth. hereingekommen.

sondern nur weil der ὄχλος auf der Seite der Streitführer stand, gleichviel ob derselbe sich dabei activ oder passiv verhalten hatte, denn er wolte nur hören, worüber gestritten wurde. V. 17. Die Antwort gab einer aus dem Volke durch Mitteilung des Falles, welcher den Anlaß zum Streite gegeben. Aus der Rede ersieht man, daß es der Vater des kranken Sohnes war, den die Jünger von der Besessenheit des bösen Geistes befreien solten, was diese nicht vermocht hatten. πρός σε d. h. dahin wo ich deine Gegenwart voraussetzen konte, weil deine Jünger da waren (*Mey.*). ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον einen sprachlosen Geist habend d. h. von einem solchen besessen. ἄλαλον nent er den Dämon nicht blos nach der Betrachtungsweise, daß die Eigenschaft des Kranken Wirkung der nämlichen Eigenschaft des Dämon sei, wie *Mey.* u. A. aus Luc. 11, 14 schließen; wo aber der Besessene ausdrücklich als κωφός bezeichnet ist, sondern weil der Dämon, wenn er den Kranken mit convulsivischen Krämpfen peinigte, keinen Laut von sich gab, nicht aus dem Besessenen heraus redete; vgl. 1, 23 ff. 5, 6 ff. Luc. 4, 34. — V. 18. Ὅπου ἐάν cet. „wo irgend er ihn erfaßt hat, reißt oder zerrt er ihn.“ Die Besessenheit zeigte sich nicht als andauernd, sondern nur periodisch in Krämpfen des Kranken. Bei ἀφρίζει wechselt das Subject: und er (der Knabe) schäumet, bekomt Schaum vor dem Munde und knirscht die Zähne und ξηραίνεται wird dürre d. h. abgezehrt, vgl. 3, 1. εἶπα (oder εἶπον) — ἵνα wie 3, 9, nur daß εἰπεῖν hier im Sinne von ἐρωτᾶν (7, 26) oder παρακαλεῖν (5, 10) steht. Ueber v. 19 s. zu Mtth. 17, 17. In v. 20 wird ἰδὼν αὐτόν von *Beng., de W., Mey.* u. A., auch *Winer* Gr. §. 63, 1 S. 528 auf den dämonischen Knaben bezogen: als der Knabe Jesum sah. In diesem Falle wäre der folgende Satz τὸ πνεῦμα κτλ. anakoluthisch angereiht. Einfacher scheint es, mit *Bl., Ew.* und *Weiss* den Dämon als Subject zu denken, wornach das masc. ἰδών statt des Neutrums gebraucht ist, weil der unreine Geist persönlich gedacht ist wie v. 26; vgl. 3, 11. Hiefür spricht die Voranstellung des τὸ πνεῦμα vor εὐθύς: Jesum gesehen habend zerrte der Geist den Knaben hin und her, so daß dieser zur Erde gefallen sich dort in Krämpfen schäumend wälzte. — V. 21. Um die Heilung vorzubereiten, knüpft Jesus, da er nur da half, wo er Glauben warnahm (vgl. 6, 5), ein Gespräch mit dem Vater an. Ihn fragend, wie lange schon dem Knaben solches widerfahre (πόσος χρόνος ἐστὶν ὡς wie lange Zeit ist es als), antwortet derselbe: von Kindheit an, schildert dann die furchtbaren epileptischen Anfälle und schließt mit der Bitte: „aber wenn du irgend vermagst, so hilf uns dich unser erbarmend“ (ἡμῖν dem Sohne und dem Vater). εἴ τι δύνῃ (δύνασαι) nicht: ‚wenn du etwas vermagst‘ (*Vulg., Luth.*) oder ‚wenn dir irgend göttliche Hilfe beiwohnt‘ (*Bl.*) — denn daran, daß Jesus Wunder thun könne, zweifelte der Mann gewiß nicht, wie schon daraus erhellt, daß er Hilfe bei Jesu suchte — sondern: „wenn du irgend vermagst“ (τί adverb. in irgend einer Hinsicht). Daß Jesus auch ein so entsetzliches Leiden heilen könne, das konte er in seinem Schwachglauben nicht ohne weiteres sich denken; daher εἴ τι δύνῃ. Für den adverbialen Gebrauch des τί spricht auch, daß Jesus in der Antwort

v. 23 das τι wegläßt und nur über εἰ δύνῃ sich ausspricht. Τὸ εἰ δύνῃ das „wenn du vermagst" ist als *nom. absol.* gebraucht zu betrachten. Durch das Neutrum des Artikels sind die Worte substantivisch zusammengefaßt (vgl. *Kühner* §. 467, 7) und absolut hingestelt: ‚was dein eben gesprochenes wenn du vermagst betrift, so komt es dabei auf den Glauben an; alles ist dem Glaubenden möglich zu erreichen. So *Mey.* u. *Weiss.* Zur Sache bemerkt *Beng.* treffend: *Omnipotentiae divinae se fides hominis quasi organon accommodat ad recipiendam vel etiam agendam.* Unstatthaft ist es dagegen, das εἰ δύνῃ fragend zu fassen und πάντα δυν. als Antwort (*Griesb., Tisch., Ew., Vlkm.*): ‚wenn du vermagst? sagst du', weil dann der Artikel τὸ fehlen oder doch τί davor stehen müßte. Andere mit dem Artikel τό unvereinbare Erklärungen s. bei *Mey.* — V. 24. Alsbald schrie der Vater: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben" d. h. nicht: Hilf meinem Unglauben auf, stärke meinen schwachen Glauben, weil bei dieser Auffassung das βοήθει anders genommen wird als βοήθησον v. 22; sondern das Abstractum τῇ ἀπιστίᾳ steht statt des concr. τῷ ἀπίστῳ oder ἀπιστοῦντι erzeige mir dem Ungläubigen Hilfe. Durch das Substantiv wird die Eigenschaft stärker ausgedrükt, als durch ein Adjectiv oder Particip als Beiwort geschehen würde; vgl. *Winer* §. 34, 3[a]. In dieser Absicht ist auch das Pronomen μου vorangestelt. Der scheinbare Widerspruch aber zwischen dem πιστεύω und dem μου τῇ ἀπιστίᾳ erklärt sich psychologisch aus dem Wechsel des heftig erregten Gefühls. Da Jesus die Gewährung der Hilfe vom Glauben abhängig gemacht hatte, so bekante der Vater zwar seinen Glauben, war sich aber zugleich der Schwäche seines Glaubens so bewußt, daß er denselben im Vergleich mit der Forderung Jesu ἀπιστία nent. — V. 25. Ohne auf diese Bitte besonders zu antworten, gewährt Jesus, da er sah, daß das Volk umher zusammenlief, die erbetene Hilfe, indem er durch sein Machtwort den Dämon aus dem Knaben austrieb. Ueber ἐπισυντρέχει s. die krit. Anm. Zu ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ sezt Jesus hinzu: „und gehe nicht mehr in denselben ein", mit Rücksicht darauf, daß das periodische Eintreten der Krampfanfälle des Knaben die Vorstellung einer nur zu Zeiten sich einstellenden Besessenheit erzeugt hatte (vgl. v. 18). V. 26 f. „Schreiend und (den Knaben) sehr zerrend fuhr er aus". κράξας und σπαράξας ist *ad sensum* auf den Dämon (τὸ δαιμόνιον) bezogen. Durch die heftigen Convulsionen wurde der Knabe so erschöpft, daß er einem Todten glich und die große Menge (οἱ πολλοί vgl. 6, 2) ihn für gestorben ansah. Jesus aber faßte ihn bei der Hand und richtete ihn auf. — V. 28 f. Als hernach Jesus in ein Haus getreten mit den Jüngern allein war, fragten diese ihn: warum konten wir ihn nicht heilen? Jesus antwortete: τοῦτο τὸ γένος diese Art von Dämonen kann durch nichts anderes ausfahren als durch Gebet; d. h. durch die Macht des Gebetes als Mittel gläubiger Aneignung göttlicher Kraft allein kann diese Dämonenart ausgetrieben werden. Damit gab der Herr den Jüngern zu verstehen, daß ihnen diese Macht des Glaubens noch fehle; vgl. Mtth. 17, 20 u. 21.

V. 30—32. **Zweite Verkündigung Jesu von seinem Leiden,**

Sterben und Auferstehen. Vgl. Mtth. 17, 22 u. 23 u. Luc. 9, 43–45. Mit Matth. übereinstimmend, und bei Mark. nur bestimter an die Heilung des besessenen Knaben angeknüpft und dadurch enge mit der Verklärungsgeschichte verbunden, außerdem auch als Belehrung der Jünger bezeichnet. Damit hängt auch die Bemerkung: „er wolte nicht, daß jemand es erfahre“ (v. 30 vgl. 7, 24) insofern zusammen, als Jesus, ohne vom Volke angelaufen zu werden, seine Jünger in das Verständnis des ihm bevorstehenden Todesleidens einführen wolte. *κἀκεῖθεν* d. i. aus der Gegend von Cäsarea Philippi (8, 27). *παρεπορεύοντο* sie zogen vorüber durch Galiläa, so daß sie sich nirgends aufhielten bis sie nach Capernaum kamen (v. 33). Das *ἀποκταν θείς* v. 32 entspricht der Feierlichkeit der Rede. *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* ist durch die ältesten Codd. beglaubigt und die Rec. *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* Conformation nach Matth. — Hinsichtlich des Uebrigen s. die Erkl. zu Matth.

V. 33–50. **Belehrung über die Grösse im Himmelreiche, über Duldung und Aergernisgeben.** Vgl. Mtth. 18, 1–9 u. Luc. 9, 46–50. Die Geschichte vom Stater (Mtth. 17, 24–27) hat Mark. nicht aufgenommen, nicht weil sie ihm unbekant geblieben war, sondern weil sie ihm für den Plan seines Evangeliums nicht geeignet erschien. Dagegen berichtet er die Veranlassung zur folgenden Belehrung der Jünger über *die Größe im Himmelreiche.*[1] V. 33. Die Jünger hatten unterwegs sich mit einander darüber unterhalten, wer der Größere sei. Nach ihrer Ankunft in Capernaum fragte sie Jesus im Hause, worüber sie mit einander erwogen hätten. V. 34. Da sie schwiegen, weil ihre Schuld ihnen zum Bewußtsein kam, so sezte er sich, rief sie herbei und sagte ihnen: „Wenn jemand Erster sein will, so soll er von allem Lezter und Diener sein“. Durch *καθίσας ἐφώνησε τοὺς δωδ.* wird die Wichtigkeit der folgenden Belehrung für die zwölf Jünger angedeutet. Anspruchslosigkeit ist ein Haupterfordernis für die Ausrichtung des apostolischen Berufes. Den Spruch, in welchen Jesus diese Belehrung gefaßt, haben Matth. u. Luk. hier übergangen, da Jesus denselben in den späteren Reden wiederholt Mtth. 20, 26 f. vgl. 23, 11. Luc. 22, 26. Hier haben sie sich daher auf die Mitteilung beschränkt, wie Jesus seinen Jüngern diese Warheit vorbildlich klar gemacht hat an einem Kinde, welches er umarmte und zu ihnen sprach: „Wer ein solches Kind aufnimt in meinem Namen, nimt mich auf u. s. w.“ In der Aufnahme eines Kindes auf Grund des Namens Jesu soll sich die echte christliche Demut bethätigen. Nach Matth. zeigt Jesus ihnen zuerst die Notwendigkeit, den

1) V. 33. Statt *ἦλθεν* (*ACLNXΓΔΠ*) haben *Lchm.* u. *Tisch.* *ἦλθον* nach ℵ*BD* u. Verss. aufgenommen, da der Sing. sich als eine durch das folgende *ἐπηρώτα* herbeigeführte Aenderung zu erkennen gibt. Auch *πρὸς ἑαυτούς* vor *διελογ.* (*ANXΓΔΠ*) ist nur erklärender Zusatz und auf Grund von ℵ*BCDL* u. Verss. mit *Tisch.* 8 zu streichen. V. 34. *ἐν τῇ ὁδῷ* ist beizubehalten, da es in *ADΔ* nur weggelassen worden, weil es tautologisch erschien. In v. 37 hat *Tisch.* 8 *τῶν παιδίων τούτων* nur nach ℵ*CΔ al.* aufgenommen; aber *τῶν παιδίων τοιούτων* kann nicht wol aus Matth. hereingekommen sein, und wird durch *ABDLNXΓΠ* geschüzt; dagegen ist nach ℵ*BL al.* *δέχηται* statt *δέξηται* zu lesen.

Kindern gleich zu werden d. h. die Anspruchslosigkeit und Demut des Kindessinnes sich anzueignen und dann diesen Kindessinn practisch zu bewähren. Mark. erwähnt nur diesen zweiten Punkt, weil die Bewährung kindlicher Demut im Leben den Besitz derselben im Herzen voraussezt. V. 37. *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* nicht: ‚auf meine Autorität hin' (*Weiss* u. A.), sondern: weil das Kind Jesu Namen trägt, von Jesu in seine Gemeinschaft aufgenommen ist, s. zu Mtth. 18, 5. Ueber die Verheißung, welche die Aufnahme eines solchen Kindes hat, daß man in dem Kinde Jesum und damit nicht nur ihn, sondern zugleich den Vater, der ihn gesandt hat, aufnimt, s. zu Mtth. 10, 40 vgl. mit Joh. 13, 20. Die Aufnahme des Gottgesandten involvirt die Aufnahme Gottes, des Senders.

V. 38—41. *Von der Duldung.*[1] Vgl. Luc. 9, 49 u. 50. Wenn die Aufnahme eines Bekenners des Namens Jesu so große Verheißung hat, so drängt sich die Frage auf, wie man sich gegen die zu verhalten habe, die in Jesu Namen wirken, ohne in die Gemeinschaft seiner Jünger einzutreten. Diesen Fall legte Johannes Jesu vor. „Meister — sagt er — wir kennen einen der in deinem Namen Dämonen austreibt, welcher dir nicht nachfolgt, und wir wehrten ihm (verboten es ihm. *Luth.*), weil er uns nicht nachfolgte."[2] Dieser Fall zeigt, daß man sich geistige Kräfte, die von Jesu ausgehen, aneignen und mit denselben Uebernatürliches vollbringen oder Wunder wirken kann. Dies sagt der Herr selbst in der Bergpredigt Mtth. 7, 22, erklärt aber dort zugleich, daß das Wunderthun in seinem Namen vor der Verwerfung am Tage

---

1) V. 38. Statt der Rec. *ἀπεκρίθη δὲ λέγων* hat *Tisch.* 8 nach ℵ*BΔ* *ἔφη* aufgenommen; mit Recht, da sich die Aenderung des *ἔφη* in *ἀπεκρ. λέγων* leicht erklärt, für Vertauschung des *ἔφη* mit *ἀπεκρίθη* kein Grund abzusehen ist. Der Satz *ὃς οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν* fehlt zwar in ℵ*BCLΔ al.*, scheint aber nur weggelassen worden zu sein, weil er bei Luk. fehlt und tautologisch erscheint. Das *ἐκωλύσαμεν* der Rec. ist aus Luk. und nach ℵ*BLΔ al.* *ἐκωλύομεν* zu lesen. V. 40. *καθ' ἡμῶν* und *ὑπὲρ ἡμῶν* ist nach ℵ*BCD al.* von *Tisch.* 8 mit Recht aufgenommen, da die Verwandlung in *καθ' ὑμῶν* und *ὑπὲρ ὑμῶν* (Rec.) teils durch v. 41 teils durch Luk. nahe gelegt war.

2) Die Bemerkung des Johannes mit der Antwort Jesu wird von *Strauss, de W., Bl., Weiss* u. A. für eine Einschaltung des Mark. gehalten, welcher dieses überlieferte Stück entweder auf Grund des *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* oder wegen des sachlichen Zusammenhanges mit der Belehrung der Jünger über die Demut an die Rede Jesu angefügt habe. Dagegen hat aber schon *Mey.* richtig bemerkt: ‚Solche zufällige Anknüpfungen sind in der lebendigen Wechselrede natürlicher'. Wenn nämlich auch ein sachlicher Zusammenhaag zwischen der Zurechtweisung der Jünger wegen des Rangstreites und der Frage des Johannes stattfindet und die Bemerkung von *Weiss*, daß ‚die Unduldsamkeit gegen Fremde nicht weniger wie die Ehrsucht unter Seinesgleichen aus dem Mangel an Demut hervorgeht, welche im Bewußtsein der eigenen Unvollkommenheit das was dem Anderen noch fehlt, nicht so hoch veranschlagen würde', volle Richtigkeit hat, so ergibt sich dieser Zusammenhang doch nicht aus der Rede des Johannes, sondern erst aus der zurechtweisenden Antwort Jesu; und die Einfügung der Rede des Johannes in eine Belehrung Jesu behält den Charakter des Zufälligen. Sie läßt sich nur begreifen, wenn Johannes wirklich damals den erwähnten Fall zur Sprache gebracht hat, wornach die Einfügung dieses Zwischenfalles in die Rede Jesu dem Sachverhalte entspricht und auf petrinische Ueberlieferung zurückzuführen ist.

des Gerichts nicht schüzt, wenn die für den Eintritt in das Himmelreich erforderliche *δικαιοσύνη* mangelt. Hier gibt Jesus v. 39 eine scheinbar entgegengesezte Antwort, denn der vorliegende Fall ist ein anderer. Hier handelte es sich nicht darum, vor einem mit Unlauterkeit des Herzens verbundenen Bekentnisse Jesu zu warnen, sondern um das Verhalten der Jünger Christi zu solchen, welche Werke in Kraft des Namens Jesu verrichten, ohne der christlichen Gemeinschaft anzugehören. Den Menschen, von welchem Johannes redete, haben wir uns nicht als einen Exorcisten zu denken, der wie Simon Magus, welcher den heiligen Geist für Geld kaufen wolte (Act. 8, 18 ff.), oder wie die Söhne des Skeuas Act. 19, 13 ff. in unlauterer Absicht mittelst des Namens Jesu als einer kräftigen Beschwörungsformel Dämonen austreiben wolte, sondern als einen Mann, welcher die von Jesu ausgehende Macht über die Dämonen sich wirklich zugeeignet hatte, bei dem, wie *Mey.* mit Recht aus unserer Stelle schließt, ‚das Wort und Wirken Jesu auch außer dem Kreise seiner beständigen Anhänger eine höhere Kraft erwekt hatte, die selbst Wunder that'. Solche Menschen sollen nicht als Gegner Christi behandelt werden. Weshalb? sagt die weitere Erklärung Jesu: „Denn nicht gibt es einen, welcher eine Kraft in meinem Namen wirke und bald mir fluchen könne" (die Futura drücken die ethische Möglichkeit aus). Wer Dämonen in der Kraft des Namens Jesu austreibt, der hat von der Geistesmacht Jesu so viel erfahren, daß er nicht bald feindselig gegen Jesum und seine Jünger (*καθ' ἡμῶν*) wirken kann. Die Aneignung dieser Geisteskraft sezt ein Verhältnis zu Jesu voraus, welches sich zur völligen Entscheidung für ihn entwickeln kann, einen Keim des Glaubens, dessen Entwickelung man nicht durch unduldsames Eifern für christliche und kirchliche Gemeinschaft stören soll. Im Verhalten zu solchen Menschen soll die Maxime v. 40 gelten: „Wer nicht wider uns ist (*καθ' ἡμῶν* wider Jesum und seine Jünger), der ist für uns", womit der Satz: „wer nicht für mich ist, der ist wider mich" (Mtth. 12, 30) nicht für ungiltig erklärt, sondern nur als auf den vorliegenden Fall nicht anwendbar betrachtet wird. V. 41. Diese Maxime begründet Jesus mit dem Spruche: „Wer irgend euch mit einem Becher Wasser tränkt in meinem Namen, weil ihr Christo angehöret, warlich ich sage euch, nicht verlieren wird er seinen Lohn". *ὅτι Χριστοῦ ἐστε* ist eine von Mark. zugesezte Erklärung des *ἐν ὀνόματί μου*. Schon der geringste Liebesdienst, welchen jemand einem Jünger Jesu als solchem erweist, bringt unverlierbaren Lohn. Haben aber die Jünger Jesu solchen Wert in Gottes Augen, so wird auch jeder, der im Namen Jesu wirkt, Lohn von Gott empfangen. Die Geisteskraft, die er sich von Jesu angeeignet hat, wird ihm zu einer Gotteskraft werden, die sein ganzes Inneres durchdringen und ihn immer völliger zu Christo hinziehen wird.

V. 42—48. **Vom Aergernisgeben.**[1] Vgl. Mtth. 18, 6—9. Der

1) V. 42. *τούτων* ist durch ℵ*ABC*DLM al.* so gut bezeugt, daß es nicht nach Matth. conformirt sein kann. Auch *εἰς ἐμέ* ist für echt zu halten, da es

Spruch v. 42 enthält einen Gegensatz zu den Aussprüchen v. 36 u. 37 über den Segen der Aufnahme eines der Kinder im Namen Jesu, und ist in Mtth. 18, 6 durch das adversative *δέ* an jenen Ausspruch angeknüpft. Bei Mark. aber kann das *καί* v. 42 nicht an v. 36 anknüpfen, da v. 38—41 nicht vom Evangelisten in die Rede Jesu eingeschaltet sind. Der Form nach bildet *καὶ ὃς ἄν* die einfache Fortsetzung und Ergänzung des mit *ὃς γὰρ ἄν* eingeführten Ausspruches v. 41. Der Inhalt ist zwar gegensätzlich, aber der Gegensatz bildet eine einfache Fortsetzung und Ergänzung des v. 41 ausgesprochenen Gedankens. Wie die Aufnahme der Jünger Jesu als solcher großen Segen bringt, so ist das Aergernis, das man denselben gibt, ein todeswürdiger Frevel. „Wer einen dieser Kleinen, welche Glauben haben, geärgert haben wird, dem wäre besser, wenn ein Mühlstein um seinen Hals gelegt und er in das Meer geworfen würde.“ *καλόν ἐστιν αὐτῷ μᾶλλον* eig. „gut ist ihm vielmehr“. Sinn: ein gewaltsamer zeitlicher Tod ist besser als das Aergernisgeben, weil dieses ewige Verdammnis nach sich zieht. *ἕνα τῶν μικρ. τουτ. τῶν πιστ.* läßt sich nicht mit *ἓν τῶν παιδίων τούτων* v. 37 identificiren; es ist ein umfassenderer Begriff. *οἱ μικροί* ist nicht gleichbedeutend mit *τὰ παιδία*, wie wir schon zu Matth. bemerkt haben. Auch nach der Relation des Matth. geht Jesus von der Empfehlung der Kindesdemut, welcher die Jünger sich befleißigen sollen, zu dem neuen, obwol verwandten Gedanken über, wie die Jünger sich zu den Geringen und Schwachen im Glauben verhalten, wie sie vor jedem Anlasse, welcher dieselben am Glauben irre machen könte, sich ernstlich in Acht nehmen sollen. Dieser Gedanke schließt sich aber bei Mark. einfach an die zurechtweisende Antwort: *μὴ κωλύετε* v. 39 an. Jesus betrachtet den Menschen, welcher in seinem Namen Dämonen ausgetrieben, sich aber nicht an den Kreis seiner ihm nachfolgenden Jünger angeschlossen hatte, als einen *μικρὸν τῶν πιστευόντων* und warnt die Zwölf überhaupt vor lieblosem Betragen gegen Schwache im Glauben. — V. 43 ff. Um solch Aergernisgeben zu vermeiden, hat man gegen sich selbst die entschiedenste Strenge und Selbstverleugnung zu üben, um nicht durch sein eigen Fleisch und Blut am Glauben gefährdet zu werden und der ewigen Pein zu verfallen. So hat *Mey.* richtig den Zusammenhang dieser Vv. mit v. 42 gefaßt, welchen nicht nur *de W.*, *Köstl.*, *Baur* u. A. völlig verkant haben, sondern auch noch *Weiss* vermißt, wenn er meint, daß eine Gedankenverbindung zwischen der Verführung Anderer und der Selbstverführung nur durch willkürliche Beschränkung des Gedankens von v. 43—48 hergestelt werden könne, und

---

nur in ℵ*A* fehlt. Viel stärker ist *λίθος μυλικός* durch *ANΧΓΠ* bezeugt, aber die ältesten Codd. ℵ*BCDLΔ* haben *λίθος ὀνικός*. — In v. 44 u. 46 ist der Satz: *ὅπου ὁ σκώληξ — — οὐ σβέννυται* in *ADNΧΓΠ* wol nur aus v. 48 herübergenommen, um den Schluß in allen drei Versen gleich zu machen; denn er fehlt in ℵ*BCLΔ al.* bei v. 44 u. 46, und ein Grund zur Weglassung ist nicht zu erkennen. Auch in v. 45 ist *εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον* nur eine aus v. 43 geflossene conformirende Glosse. In v. 47 ist das zu *γέενναν* zugesezte *τοῦ πυρός* in *ACNΧΓΠ* aus Matth. eingetragen; es fehlt in ℵ*BDLΔ* und ist vor v. 48 störend.

daß Mark. nur den in der älteren Quelle bereits vorgefundenen Uebergang vom Aergernisgeben znm Aergernisnehmen benuzt habe, um von den Ermahnungen zur Demut (v. 35—37) und Duldsamkeit (v. 38—41) zum Abschluß dieser Unterweisung überzugehen, sofern auch das, was man an Gaben und Vorzügen besizt, wenn es zur Ueberhebung über Andere verleitet (v. 34), zu den Gütern gehört, die entschlossen aufgeopfert werden müssen, wenn sie uns Aergernis geben. Dabei hat *Weiss* das σκανδαλίζειν willkürlich auf Ueberhebung über Andere beschränkt und demgemäß in den formellen Abweichungen der folgenden Sprüche v. 43—48 u. Mtth. 18, 8 u. 9 im Vergleiche mit Mtth. 5, 29 u. 30 Abschwächungen des ursprünglichen Gedankens aufzuzeigen gesucht. Irrig ist auch die Voraussetzung desselben, daß Jesus solche gnomenartige Aussprüche nicht habe bei verschiedenen Anlässen wiederholen und dabei im Wortlaute abweichen können, um dem in Rede stehenden Verhältnisse gemäß das eine oder das andere Moment stärker zu betonen. So ist hier nicht nur bei Mark. sondern auch bei Matth. das Moment der ewigen Pein stärker betont als in der Bergpredigt (Mtth. 5, 29 f.), und Mark. hat im Vergleiche zu Matth. den Gedanken rhetorisch weiter ausgeführt, indem er Hand und Fuß trent und nicht nur bei jedem das βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν oder εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον wiederholt, sondern auch im dritten Gliede, bei dem Auge, die Höllenstrafe durch das schaurige Bild der endlosen Pein nach Jes. 66, 21 ausgemalt hat.

V. 49 u. 50. Der Schluß der Rede Jesu lautet bei Mark. ganz eigentümlich.[1] Während bei Matth. Jesus mit der motivirten Mahnung, die Kleinen nicht zu verachten schließt, begründet er bei Mark. die Warnung vor Aergernis mit dem Ausspruche: „Denn jeder soll mit Feuer gesalzen werden und jedes Opfer soll mit Salz gesalzen werden.“[2] Das begründende γάρ knüpft nicht an v. 48 an (*Mey.*), da dieser V. nur einen die Vorstellung der γέεννα erläuternden, untergeordneten Nebengedanken enthält, der keiner Begründung bedarf, sondern γάρ begründet die ganze Zurechtweisung der Jünger v. 43—48, namentlich die Mahnung, auch das schmerzlichste Opfer nicht zu scheuen, um Anstoß zu vermeiden, mit dem Satze, daß um ein rechter Jünger Christi zu werden, jeder mit Feuer gesalzen d. h. durch das Feuer der Trübsal geläutert werden soll. Πᾶς ist nicht jeder Mensch schlechthin (*Grohm., Weiss*),

---

1) Vgl. *C. F. A. Grohmann* in den bibl. Studien der Sächsischen Geistlichkeit III (1844) S. 91 ff., *Bähr* in d. Theol. Studien u. Kritik. 1849 S. 673 ff. und *Th. Lindemann*, das Salz und seine Bedeutung im bibl. Sprachgebrauch, in d. Theol. Ztschr. von *Dieckh.* u. *Klief. V* (1864) S. 299 ff.

2) Der ganze Satz: καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται ist ohne zureichenden Grund von *Gersdorf, Schulz* u. *Tisch.* 8 als Glosse gestrichen worden. Da er ein unentbehrliches Zwischenglied zwischen v. 49ª u. v. 50 bildet, so kann er in ℵ*BLΔ* nur durch ein Versehen infolge des Homoioteleuton ausgefallen sein. — Die Nominativform ἅλα in den ersten Sätzen v. 50 bei *Tisch.* 8 komt im Griechischen anderswo nicht vor und kann nur aus dem lezten Satze, wo ἅλα Accusativ von ἅλς ist, in jene Sätze gekommen sein durch Abschreiber welche den Gebrauch von τὸ ἅλας und ὁ ἅλς nicht kanten oder nicht beachteten.

noch weniger jeder der v. 48 mit *αὐτῶν* gemeinten (*Mey.*), sondern kraft des Zusammenhanges: jeder Jünger Jesu (*Lindem.*). Bei *πυρί* an das Feuer der Hölle zu denken (*Mey., Ew.* u. A.) verbietet schon das Verb. *ἁλισθήσεται*; denn das höllische Feuer ist kein Feg- oder Läuterungsfeuer, sondern Bild endloser Qual; das Salzen aber dient nicht dazu, eine Sache zu verderben, sondern zu conserviren. Von dem *πυρί* ist zwar *ἁλισθήσεται* offenbar nur mit Rücksicht auf den folgenden Vergleich mit dem Salzen des Opfers prädicirt; aber beim Opfer kam das Salz nur nach seiner vor Fäulnis bewahrenden, reinigenden und Dauer verleihenden Kraft in Betracht. — *ἁλισθήσεται* ist nicht reines Futurum, das Zukünftige aussagend, sondern Ausdruck des Möglichen und dessen was geschehen soll (der ethischen Möglichkeit), vgl. *Winer* Gr. §. 40, 6. Es so zu fassen fordert der parallele Satz: jedes Opfer soll mit Salz gesalzen werden, der wörtlich aus Lev. 2, 13 (LXX) genommen ist, wo das Futur in jussiver Bedeutung steht. Dieser Satz ist durch *καί* angeknüpft, aussagend daß was beim Opfer nach dem Gesetze mit *ἁλί* geschieht, bei den Jüngern durch *πῦρ* bewirkt werden soll. Dem Sinne nach bildet diese Opfervorschrift eine erläuternde Analogie zu dem Ausspruche Christi, so daß *καί* deutsch durch *sowie* ausgedrükt werden könte. Diese Analogie wäre aber nichtssagend, wenn hiebei das Salz nur nach seinem allgemein menschlichen Gebrauche als Mittel die Speise zu würzen d. h. sie schmackhaft zu machen (*Weiss*), in Betracht käme oder auch beim Opfer nur diese Bedeutung gehabt hätte. Denn der Gedanke: ‚so kann jeder nur Gott wolgefällig gemacht werden, wenn er durch das Läuterungsfeuer der Trübsal von allen Schlacken der Sünde gereinigt wird' (*Weiss*), entspricht in dieser Allgemeinheit weder dem Inhalt der voraufgehenden Rede Jesu, noch der Parallelstelle Mtth. 5, 13, wo die Jünger als das Salz der Erde bezeichnet sind nach ihrer Berufsbestimmung, die Menschheit vor sittlicher Fäulnis zu bewahren. Und von dem Berufe der Jünger ist auch hier die Rede. Seinen Jüngern sagt Jesus v. 50: „habt Salz bei euch". Nicht minder deutlich zeigt die wörtliche Uebereinstimmung des Satzes: „wenn aber das Salz salzlos geworden u. s. w." mit Mtth. 5, 13, daß er auch hier mit dem Worte: *πᾶς πυρὶ ἁλισθήσεται* seine Jünger meint, die dadurch für ihren Beruf sollen tüchtig gemacht werden. Mit Feuer der Trübsal sollen sie gesalzen werden, um sie von jeglichem, ihnen noch anklebenden *σκάνδαλον* zu reinigen und für ihren Beruf tüchtig zu machen, daß seine Ausrichtung ein Gott wolgefälliges Opfer werde. V. 50. Der Satz: das Salz ist gut, aber nur solange es seine Salzkraft behält, ist ein Erfahrungssatz, der auch auf dem geistigen Gebiete volle Gültigkeit hat. Die Frage: ‚womit soll man das salzlos gewordene Salz würzen' hat verneinenden Sinn, vgl. Mtth. 5, 13. — Die Rede schließt mit der Mahnung: „habt Salz bei euch und haltet Frieden unter einander." Fragt man, was unter dem Salze, welches die Jünger *ἐν ἑαυτοῖς* haben sollen, zu verstehen sei, so sind die Deutungen auf die Vernunft (*de W.*), die Besonnenheit (*Ew.*), die Weisheit (*Mey.*), den Glauben (*Klost.*) willkürlich, weil mit der Bedeutung des Salzes beim

Opfer in keinem Zusammenhange stehend; aber auch ‚die innere Reinigung und Läuterung' (*Bl.*) kann nicht Salz genant sein, sondern nur das was die Läuterung der Jünger für ihren Beruf wirkt. Und dies kann nur die Kraft des die Gedanken und Sinne des Herzens richtenden Wortes Gottes (Hebr. 4, 12) sein, welche die Jünger sich aneignen sollen. — Mit dem εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλ. kehrt Jesus zu dem Ausgangspunkte dieser Jüngerunterweisung, dem Rangstreite der Jünger (v. 33) zurück. — Andere Erklärungen dieser Vv. s. bei *Meyer,* dessen eigene Auslegung gänzlich verfehlt ist.

B. Das messianische Wirken Jesu in Judäa und Jerusalem. Cap. X—XVI.

Nach dem Vorgange des Evangelisten Matthäus schildert Markus das messianische Wirken Jesu in Judäa und Jerusalem nach den drei Stadien *a.* der Wanderung von Galiläa bis Jericho mit den Vorgängen, Gesprächen und Reden Jesu auf dieser Wanderung (c. 10), *b.* des messianischen Einzugs Jesu in Jerusalem und seines Auftretens und Wirkens im Tempel mit der Rechtfertigung desselben wider die jüdischen Oberen (c. 11—13), und *c.* der Geschichte der Vollendung seines Wirkens durch Leiden, Tod und Auferstehung (c. 14—16). — Wie aber die Vorgänge auf dem Wege nach Jerusalem mit den dadurch veranlaßten und darüber gegebenen Belehrungen deutlich darauf abzwekten, seine Jünger über die geistliche Natur des Reiches Gottes und die rechten Erfordernisse für den Eingang in dasselbe zu belehren: so solte auch sowol sein messianischer Einzug in Jerusalem mit der Tempelreinigung und den Zurechtweisungen seiner Widersacher, als auch die prophetische Rede über die zukünftige Entwickelung des Reiches Gottes bis zu seiner Wiederkunft zum Gerichte (c. 13), mit welcher er sein öffentliches Wirken schloß, dazu dienen, sie in dem Glauben, daß er troz des ihm bevorstehenden Todesleidens in Warheit der Christ sei, fester zu gründen und mit Mut und Zuversicht zur Verkündigung des Evangeliums von Christo in der Welt auszurüsten.

I. Jesu Reise nach Judäa und messianisches Auftreten in Jerusalem. Cap. X—XIII.

In der Beschreibung des Wirkens Jesu auf dem Zuge von Galiläa in das Gebiet Judäa's bis Jericho berichtet Mark. (c. 10) die nämlichen Vorgänge, Gespräche und Reden Jesu wie Matth., und auch in der gleichen Reihenfolge, mit Ausnahme der Parabel von den Arbeitern im Weinberge (Mtth. 20,1—16), die er übergangen hat. Aber in der Schilderung der einzelnen Vorgänge und Gespräche weicht er vielfach von

der Relation des Matth. ab, indem er nicht nur manches für heidenchristliche Leser minder Wichtige wegläßt, sondern auch verschiedene Nebenumstände und eigentümliche Notizen hinzufügt, woraus man sieht, daß er nicht aus Matth. sondern aus der apostolischen Ueberlieferung geschöpft hat. Gleicherweise hat er sich in dem Berichte über den Einzug Jesu in Jerusalem, sein Wirken und Lehren im Tempel und seine lezten öffentlichen Reden (c. 11—13) an das Matth.-Evangelium angeschlossen, und nur die Gleichnisse von den beiden Söhnen (Mtth. 21, 28—32) und von der Hochzeit des Königs (22, 1—14) weggelassen, von der antipharisäischen Rede (Mtth. c. 23) nur die Grundgedanken mitgeteilt, dafür aber die Pericope vom Scherflein der Witwe (12, 41—44) mitgeteilt, endlich die prophetische Rede von der Parusie des Herrn (c. 13) gegen das Ende hin eigentümlich paränetisch ausgeführt, und die Parabeln samt der parabolischen Schilderung des Weltgerichts in Mtth. c. 25 übergegangen. Vgl. hiezu die einleitenden Bemerkungen zu Mtth. c. 21. —

Cap. X. Ueber die Ehescheidung. Segnung der Kinder. Der reiche Jüngling. Der Lohn der Nachfolge Jesu. Die Leidensverkündigung. Die Bitte der Zebedaiden. Blindenheilung bei Jericho.

Alle diese Vorgänge, Gespräche und Belehrungen, durch welche Jesus seine Jünger tiefer in das Wesen des Reiches Gottes einführt und sie auf den Ausgang seines irdischen Lebens vorbereitet, haben wir schon im Comm. zu Matth. 19 u. 20 erklärt, so daß hier nur noch das unserem Evangelium Eigentümliche zu erläutern übrigbleibt.

V. 1—12. **Ueber Ehescheidung und Ehe.**[1] Vgl. Mtth. 19, 1—9. — V. 1. Der Aufbruch Jesu aus Galiläa nach Judäa ist zwar von Mark. nicht so stark markirt wie in Mtth. 19, 1, aber in den Worten: „Und von dort aufgebrochen geht er in die Gebiete Judäa's, und zwar jenseits des Jordan" doch auch deutlich angegeben. *Καὶ ἐκεῖθεν ἀναστάς* weist zwar zunächst auf 9, 33. 35 zurück; da aber Capernaum 9, 33 nur als der Ort erwähnt ist, in welchem Jesus auf seiner Wanderung durch *Galiläa* (9, 30) seine Jünger über den Vorrang im Reiche Gottes be-

---

1) V. 1. *καὶ* vor *πέραν* ist nach ℵ*BC*L* zu lesen; die Weglassung desselben in $C^2DG\Delta$ ist Conformation nach Matth., und das *διὰ τοῦ πέραν* in *ANXΓΠ* erklärende Glosse. V. 2. *ἐπηρώτων* nach ℵ*BCDLM al.* ist dem *ἐπηρώτησαν* in *ANXΓΠ* vorzuziehen. V. 5. *ἀποκριθείς* in denselben Codd. ist aus v. 3 zugesezt. V. 6. *ὁ θεός* am Ende ist sachlich richtige Glosse. V. 7. Der Satz *καὶ προσκολληθήσεται — γυναῖκα* fehlt in ℵ*B* und ist in *ACDLN al.* wol nur Glosse aus Matth. und der LXX. V. 10. *εἰς τὴν οἰκίαν* in ℵ*BDL*Δ *al.* ist als prägnante Ausdrucksweise für ursprünglich zu halten, und *ἐν τῇ οἰκίᾳ* grammatische Besserung. In v. 12 ist *γαμήσῃ ἄλλον* wol schwerlich mechanische Wiederholung aus v. 11, sondern *γαμήθῃ ἄλλῳ* in AC^3NX *al.* stilistische Verbesserung.

lehrt hatte (9, 33—50), so ist Galiläa als die Landschaft zu denken, welche Jesus verließ, um nach Judäa zu ziehen. *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* wird von *Klost.* u. *Weiss* als Genitiv gefaßt, der wie *τῆς Ἰουδαίας* von *τὰ ὅρια* abhänge. Sprachlich wäre dies zulässig, da *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* wie 3, 8 Landschaftsname sein könnte; aber sachlich ist diese Auffassung unmöglich, nicht nur deshalb, weil Mark. mit der Geographie des jüdischen Landes so bekant war, daß man ihm nicht die ungereimte Annahme, daß der Weg von Galiläa in den Süden des Landes erst nach Judäa und dann nach Peräa geführt hatte, zutrauen darf, sondern auch aus dem Grunde, weil in der weiteren Erzählung nur Judäa und speciell Jerusalem als das Ziel der Wanderung genant ist (vgl. v. 32. 33. 46 u. 11, 1). *Καὶ πέραν τοῦ Ἰορδ.* ist daher mit *Fritzsche, Ew., Mey.* u. A. als nähere Bestimmung des *ἔρχεται* d. h. des Weges, den Jesus nach Judäa einschlug, zu fassen: ‚und zwar jenseits des Jordan', wie *πέραν τ. Ἰορδ.* in Mtth. 19, 1. Die Deutung des Textes von einer Reise in den Süden des Landes, bei der er westlich und östlich vom Jordan verweilte (*Klst., W.*), legt einen Sinn in die Worte, den sie nicht haben können. *καὶ συμπορεύονται cet.* „und es ziehen wiederum Volkshaufen zu ihm zusammen", die er nach seiner Gewohnheit lehrte. *πάλιν* wie auf seinen Wanderungen in Galiläa, wo er sich in der lezten Zeit dem Volke zu entziehen suchte 9, 30 ff. — V. 2—9. Nach Mark. lassen die Pharisäer in ihrer Frage das eigentlich versuchliche Moment *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* (Mtth.) weg und Jesus verweist sie in der Antwort zuerst auf das Gesetz Moses, wobei sie *ἐνέτρεψεν Μωυσ. gestattet* hat Mose (nach Mtth. *ἐνετείλατο geboten* hat er) sagen, und dann erst widerlegt er ihre Ansicht aus der göttlichen Ordnung der Ehestiftung; dagegen bei Matth. steht der Hinweis auf die Schöpfungsordnung voran, dann folgt die Berichtigung ihrer Auffassung der mosaischen Vorschrift über den Scheidebrief. Diese Unterschiede erklären sich daraus, daß Mark. die pharisäischen Satzungen über die Ehescheidung bei den Heidenchristen nicht als bekant voraussetzen konte, und sich deshalb auf den Hauptpunkt der Frage beschränkt, nämlich auf die Angabe, daß Mose die Vorschrift über die Scheidung nur um der Herzenshärtigkeit willen gegeben habe, die Ehe aber nach göttlicher Einsetzung unauflöslich sein soll. Mark. hat weder die ursprüngliche Form der Frage überliefert (*Bl., Hltzm., Schenk., Weiss* u. A.), noch folgt er einer mangelhaften oder ungenauen Ueberlieferung (*Mey.*); vgl. *m.* Comm. zu Mtth. 19, 9. Anm. 1. *ἐνέτρεψεν* v. 4 entspricht dem *ἔξεστιν* v. 2. In v. 6 fehlt das Subject, welches aus *κτίσεως* zu entnehmen ist (*ὁ κτιστής*), vgl. *Kühner* Gr. II S. 31, d. oder aus dem Inhalte des Spruchs, aus welchem jeder Leser *ὁ θεός* sich ergänzen konte (*Winer* Gr. S. 547), und in *ADNX al.* ergänzt worden ist; nicht aber weil die Worte als eigentliches Citat (aus Gen. 1, 27 LXX) gefaßt sein wollen, wobei man entweder *ἔγραψεν* oder ein „heißt es" hinzudenken muß (*Klst., Mey.*).

V. 10—12. Nach Abweisung der Pharisäer fragten die Jünger im Hause Jesum abermals über diesen Gegenstand. *εἰς τὴν οἰκίαν* ins Haus gekommen, in welchem sie herbergten. *πάλιν* (die Jünger) *wieder*,

wie vorher die Pharisäer, um noch weitere Belehrung hierüber zu vernehmen. Jesus antwortet: „Wer sein Weib entlassen hat und eine andere freiet, begeht in Bezug auf sie (*αὐτήν* die entlassene Ehefrau) einen Ehebruch; ebenso ein Weib, wenn es ihren Mann entläßt und einen andern heiratet.“ Den ersten dieser Aussprüche hat auch Matth. in v. 19, aber als noch zu den Pharisäern gesprochen, und gleichlautend mit der Erklärung Jesu über die Ehescheidung in der Bergpredigt (Mtth. 5, 32, s. die Erkl. zu d. St.). Die Angabe des Mark. ist offenbar genauer; denn zur Beantwortung der Frage der Pharisäer war das ausreichend, was Jesus v. 4—8 ihnen gesagt hatte. Für die Belehrung der Jünger aber war es wichtig bestimt auszusprechen, daß jede Scheidung von seiner Frau und Heirat einer andern ein Ehebruch gegen die entlassene sei. In der Relation des Mark. fehlt *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* ‚außer wegen Hurerei‘, weil diese Exception selbstverständlich war, das Huren der Ehefrau ein thatsächliches Zerreißen des Ehebandes ist. In v. 12 hat Mark. noch den ihm eigentümlichen Zusatz: daß auch die Ehefrau, wenn sie ihren Mann entläßt (sich von ihm scheidet) und sich mit einem andern verheiratet, Ehebruch begeht. Diese Sentenz soll nach *Baur* u. *Volkm.* eine Reflexion des Mark. über das gleiche Recht beider Geschlechter, nach *Mey.* von Mark. Jesu in den Mund gelegt sein, nach *Weiss* eine zu Gunsten seiner heidenchristlichen Leser hinzugefügte Anwendung des Ausspruches v. 11 auf das, was bei Hellenen und Römern Sitte war, nämlich daß auch die Frau der entlassende Teil sein konte und sehr oft wirklich war, was der jüdischen Frau nicht zustand. Allein wenngleich die Entlassung des Mannes mittelst eines Scheidebriefes den jüdischen Frauen nicht zustand und der Fall, daß die Salome ihrem Manne Kostobarus einen Scheidebrief schikte, nach Jos. Ant. XV, 7, 10 zu den ‚vornehmen Abnormitäten‘ gehörte und *οὐ κατὰ τοὺς Ἰουδαίους νόμους* war, so läßt sich doch nicht behaupten, daß die jüdische Frau unter allen Umständen an ihren Mann gebunden und ganz außer Stande war, eine Scheidung herbeizuführen oder — was selbst die Rabbinen ihr als Recht zuerkennen (vgl. *Saalschütz*, Mos. Recht II S. 806 f.), auf Scheidung anzutragen. Fälle dieser Art, die bei der Herzenshärtigkeit der menschlichen Natur gewiß nicht ausblieben, konte auch Jesus unter *ἀπολύειν τὸν ἄνδρα* mit begreifen, da *ἀπολύειν* nicht die Ausstellung des Scheidebriefs involvirt und vom Weibe wie vom Manne gebraucht ist, um den Gedanken scharf auszudrücken, jede Lösung des Ehebundes zum Behufe anderweitiger Verehelichung, gleichviel ob sie vom Manne oder von der Frau ausgeht, zur Sünde des Ehebruchs führt. Demnach liegt kein triftiger Grund vor, diese Sentenz als nur gegen die unter Griechen und Römern herschende Sittenverderbnis gerichtet zu betrachten und sie Jesu abzusprechen. Die Nichterwähnung derselben bei Matth. liefert dafür keinen triftigen Grund. Zu beachten ist übrigens das Fehlen des *ἐπ᾽ αὐτόν* bei *μοιχᾶται*, worüber schon *Grot.* richtig bemerkt: *mulier ergo „cum domina sui non sit — — omnino adulterium committit, non interpretatione aliqua aut per consequentiam, sed directe. Ideo non debuit hic addi ἐπ᾽ αὐτόν.* —

Die weitere, zunächst nur für die Apostel bestimte und schwer faßliche Belehrung über Ehe und Ehelosigkeit in Mtth. 19, 10—12 hat Mark. weggelassen.

V. 13—16. **Segnung der Kinder.** Vgl. Mtth. 19, 13—15. Luk. 18, 15—17. S. die Erkl. zu Mtth. 19. *ἅψηται* ist nach v. 16 Berührung durch Handauflegung. Der Spruch v. 15: „Wer nicht das Reich Gottes aufgenommen haben wird wie ein Kindlein (d. h. mit anspruchsloser Kindeseinfalt), wird nicht in dasselbe eingehen", fehlt bei Mtth. hier, weil er dort dem Inhalte nach schon 18, 3 überliefert war. V. 16. *ἐναγκαλισάμενος* wie 9, 36. *κατευλόγει* verstärktes Simplex; im N. T. nur hier; das Angelegentliche ausdrückend, und das Imperfectum schildernd: ‚wie er eins nach dem andern segnete'.

V. 17—27. **Der reiche Jüngling.**[1] Vgl. Mtth. 19, 16—26. Luc. 18, 18—27. — V. 17. *Καὶ ἐκπορευομένου — ὁδόν* als er hinausging (aus dem Hause v. 10) auf den Weg, um weiter zu wandern. *προσδραμὼν καὶ γονυπετήσας* „herzulaufend und kniefällig" malt das inbrünstige Verlangen des Jünglings nach dem rechten Wege zur Erlangung des ewigen Lebens. Das Prädicat *ἀγαθέ* in der Anrede Jesu ist weder blose Phrase (*Bl.*, *Klst.*), noch Schmeichelei (*Ew.*), auch nicht gewöhnlicher Ausdruck der Wertschätzung s. v. a. trefflicher Lehrer (*Mey.*), sondern in der tieferen Bedeutung sittlicher Vollkommenheit Jesu als Lehrer beigelegt. V. 18. Jesus aber, dieses Prädicat nach seinem vollen Begriffe fassend, benuzt diese Anrede, um den Jüngling auf Gott als das höchste Wesen hinzuweisen, indem er antwortete: „Was nenst du mich gut (s. v. a. nenne micht nicht gut); niemand ist gut außer (nämlich) Gott". Damit spricht Jesus sich keineswegs das Gutsein oder die Sündlosigkeit ab, sondern sagt nur, daß ihm, wenn er nichts weiter als ein *διδάσκαλος* wäre, wofür der Jüngling ihn hielt, das Prädicat *ἀγαθός* nicht gebühre. Den Jüngling aber eingehend über seine gottmenschliche Natur zu belehren, dazu bot die Frage desselben keine Veranlassung. Die Deutung dieses Ausspruches Jesu als ‚wahren Ausdruck des Abstandes, welchen das menschliche Bewußtsein Jesu, auch das sündlose als menschliches, zwischen sich und der absoluten Volkommenheit Gottes weiß' (*Dorner, Ullm., Weiss*), liegt nicht nur dem Contexte fern, sondern ist auch dogmatisch haltlos, weil dabei von der göttlichen Natur Christi abstrahirt, Jesus nur als Idealmensch gedacht wird. Und selbst von diesem Axiome aus läßt sich diese Deutung nicht rechtfertigen, weil die fortschreitende Entwickelung Jesu, wenn dieselbe auf jedem Punkte dem sittlichen Ideal entsprechend war, nicht als Mangel des Gutseins gefaßt werden kann. — V. 19. In der Aufzählung der Gebote hat Mark. bei den Verboten *μὴ ἀποστερήσῃς* zugesezt und das Gebot der Nächstenliebe weggelassen. *μὴ ἀποστερ.*

---

1) In v. 20 bieten ℵ*BΔ* *ἔφη* statt *ἀποκριθεὶς εἶπεν*, wie 9, 12 und so auch wieder in v. 29. In v. 21 Ende ist *ἆρας τὸν σταυρόν* in *ΑΝΧΓΠ* warscheinlich Glosse aus 8, 34, da es in ℵ*BCDΔ* fehlt. Ueber *τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν* v. 22 s. die Texterklärung.

„nicht vorenthalten solst du", ist weder nochmaliger Ausdruck des siebenten Gebotes (*Fritzsche*), noch Zusammenfassung aller vorhergehenden Gebote (*Beza, Lange*), noch auch verbietende Fassung des gebietenden *τίμα τ. πατ. κτλ.* (*v. Hofm.* Schriftbew. II, 2 S. 391), sondern nach Lev. 19, 13. Deut. 24, 14 u. Mal. 3, 5 gebildete Zusammenfassung des neunten und zehnten Gebotes, indem dem Vorenthalten oder Entziehen dessen, was dem Anderen zukomt, ein Begehren nach dem Gute des Nächsten zu Grunde liegt (*Beng., Olsh., de W.*), vgl. 1 Cor. 6, 8. — V. 20. *ταῦτα πάντα ἐφυλαξάμην* „dies alles habe ich gehalten"; nicht: ‚vor diesem allen habe ich mich gehütet', wie *Weiss* fordert, ohne zu bedenken, daß diese Uebersetzung mit dem *τίμα τὸν πατέρα κτλ.* unvereinbar ist. V. 21. *ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν* er liebte ihn, gewann ihn lieb, als er ihn anblikte und in seinem Gesichte aufrichtiges Verlangen nach dem Seelenheile warnahm. V. 22. *στυγνάσας* düster, traurig geworden. V. 23. *πῶς δυσκόλως* wie schwer = sehr schwer. V. 24 f. Da die Jünger sich über dieses Wort verwunderten, wiederholt Jesus dasselbe, und gibt durch die Anrede *τέκνα* ihnen zu verstehen, wie viel ihm an der Beherzigung dieser Warheit gelegen sei. Bei der Wiederholung ist *οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες* durch das verdeutlichende *τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν* ersezt. Das Fehlen dieser Worte in ℵ*BΔ* reicht nicht hin, dieselben mit *Lchm., Tisch. 8* u. *Weiss* als unecht zu streichen. Ohne dieselben würde die zur sprichwörtlichen Sentenz v. 25 überleitende Bestimmung des Subjects fehlen, die ganz unentbehrlich ist. Der Ausfall der Worte ist wol nur durch Abirrung des Auges beim Abschreiben von *ΕΣΤΙΝ* auf *χρημα ΣΙΝ* entstanden. Ueber das Sprichwort v. 25 und über v. 25—27 s. die Erkl. zu Mtth. 19, 24—26.

V. 28—31. **Der Lohn der selbstverleugnenden Nachfolge Jesu.**[1] Vgl. Mtth. 19, 27—30. Luc. 18, 28—30. — V. 28. Zu *ἤρξατο λέγειν* bemerkt *Beng.* treffend: *spe ex verbis salvatoris concepta,* da die Rede des Petrus durch den Ausspruch über den reichen Jüngling veranlaßt ist. Von der Antwort Jesu hat Mark. die Verheißung der Belohnung, welche den zwölf Aposteln bei der Palingenesie zuteil werden soll, weggelassen und nur die allen gläubigen Nachfolgern Jesu gegebene Zusage mitgeteilt, außerdem bei dem Verlassen der irdischen Güter das *ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου* des Mtth. durch *ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου* erläutert, wie 8, 35. — In v. 29 u. 30 ist die Gedankenverbindung folgende: „Keiner hat Haus oder ... verlassen, wenn er nicht (ohne daß er nicht) empfangen haben wird" d. h. ‚wenn lezteres nicht eintritt, so hat auch das erstere nicht stattgefunden; die hundertfältige Vergeltung ist so gewiß, daß ihr Nichteintreten das Nichtverlassenhaben voraussetzen würde' (*Mey.*). Das *ἢ γυναῖκα* v. 29 haben

---

1) V. 28. Der Rec. *ἠκολουθήσαμεν* nach ℵ*AN al.* hat *Tisch. 8 ἠκολουθήκαμεν* nach *BCD* vorgezogen. V. 29. Ueber *ἢ γυναῖκα* s. die Texterklärung. V. 30. *μητέρας* nach ℵ*BND* scheint ursprünglich, und *μητέρα* in *ACD* u. ℵ^3 Aenderung zu sein, weil man den Plural anstößig fand.

Lchm. u. *Tisch.* getilgt, weil es in ℵ*BDΔ*, Ital., Vulg., fehlt; aber mit Unrecht, da die Weglassung einfach aus der Rücksicht auf v. 30 wo es fehlt zu erklären ist, und die Annahme, daß es aus Luk. in den Text sowol des Mark. als des Matth. gekommen sein solte, keine Warscheinlichkeit hat, zumal bei Matth. auch ℵ*CKX al.*, Ital., Syr. u. a. Verss. es haben. In v. 30 dagegen bei der Schilderung der hundertfältigen Vergeltung ist nicht nur γυναῖκα, sondern auch πατέρας mit Bedacht vom Evangelisten weggelassen worden, nämlich πατέρας, weil der leibliche Vater nicht ersezt werden kann, der geistliche Vater hingegen (1 Cor. 4, 15) jedem der Glauben hält ein unentreißbarer Besitz bleibt, und γυναῖκα, weil der Verlust des Eheweibes nicht durch eine Menge Weiber ersezt werden soll, daher der plumpe Spott Lucians (s. *Theophyl.*) jedes Grundes entbehrt. Ueberhaupt ist die hundertfältige Erstattung irdischer, um Christi willen preisgegebener Güter nicht so buchstäblich zu verstehen, als ob jedes einzelne Gut durch hundert gleiche oder ähnliche ersezt werden soll. Der Ausdruck ist nur sprichwörtliche Bezeichnung eines sehr reichlichen Ersatzes. Treffend sagt *Luther* in der Glosse: ‚Wer gläubet, der muß Verfolgung leiden und alles daran setzen. Dennoch hat er genug; wo er hinkömmt, findet er Vater, Mutter, Brüder, Güter mehr denn je er verlassen konnte'. Siehe z. B. zu μητέρας Röm. 16, 13, zu τέκνα 1 Kor. 4, 17, zu ἀδελφούς alle Briefe des N. T., zu οἰκίαι Act. 16, 15 und selbst zu ἀγροί Act. 2, 44. 4, 32. μετὰ διωγμῶν „bei oder unter Verfolgungen" ist zugesezt, nicht blos *ne discipuli sperarent felicitatem externam* (*Beng.*), sondern zugleich zur Ermunterung der Jünger, daß sie in Verfolgungen nicht verzagen sollen. Das λάβῃ ἑκατονταπλασίονα wird distribuirt in die Vergeltung im Diesseits und im Jenseits, ist also nicht so zu verstehen, daß man im diesseitigen Leben hundertmal so viel Häuser, Brüder u. s. w. empfangen werde. Hundertfältig d. h. den Verlust in überaus reichem Maße ersetzend wird die Vergeltung dadurch, daß sie nicht blos in einer Fülle zeitlicher Güter leiblicher und geistlicher Art, sondern zugleich in dem Gewinne des ewigen Lebens bestehen soll. In Betreff des Uebrigen s. die Erkl. zu Matth.

V. 32–45. **Die Nachfolge Jesu auf seinem Leidenswege.**[1] Vgl. Mtth. 20, 17–28. — Die Einleitung der folgenden Leidensverkündigung Jesu lautet v. 32 ganz eigentümlich: „Sie waren aber auf dem Wege hinaufziehend nach Jerusalem und Jesus war ihnen vorangehend, und sie wurden bestürzt, die aber nachfolgten fürchteten sich." ἐν τῇ ὁδῷ weist auf εἰς ὁδόν v. 17 zurück, wo der reiche Jüngling zu Jesu kam, als er aus dem Hause sich auf den Weg begeben hatte. Die ἀναβαίνοντες können nur Jesus und die zwölf Jünger, seine ständigen Begleiter sein. προάγων Jesus schritt voran *more intrepido duce,* wie *Grot.* treffend sagt, und seine Jünger wurden betroffen oder bestürzt,

1) V. 32. Statt der Rec. καὶ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο haben *Tisch.* 8, *Mey., Klost., Weiss* nach ℵ*BCLΔ* οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφ. aufgenommen; offenbar die ursprüngliche Lesart, die weil nicht verstanden in καὶ ἀκολ. geändert wurde. In v. 34 ist nach den ältesten Codd. μετὰ τρεῖς ἡμέρας zu lesen, wie 9, 33.

nämlich als sie sahen, daß er so furchtlos auf dem Wege nach Jerusalem voranschritt. Vermutlich waren sie schon in die Nähe von Jericho gekommen, also nicht mehr weit von Jerusalem entfernt. Das Subject zu ἐθαμβοῦντο ergibt sich aus αὐτούς, sind also die zwölf Jünger. Die durch δέ von ihnen unterschiedenen ἀκολουθοῦντες können demnach nur Anhänger Jesu aus den ihm nachziehenden ὄχλοι (v. 1 u. 46) sein, welche den tödtlichen Haß der Obersten des Volks kennend mit Furcht ihm dorthin folgten. Die Bestürzung der Jünger veranlaßte offenbar Jesum, den Zwölfen in bestimter Weise zu verkündigen, was ihm in Jerusalem widerfahren werde, um sie auf die Katastrophe vorzubereiten. παραλαβὼν πάλιν sie wiederum zu sich nehmend d. h. von dem übrigen Gefolge abgesondert (κατ' ἰδίαν bei Mtth.). πάλιν bezieht sich nicht auf 9, 38 (*Fritzsche*), wo ἐφώνησε τοὺς δωδ. etwas anderes ist, noch weniger auf eine vorhergehende teilweise Trennung Jesu von seinen Jüngern, wie *Mey.* in den Text eingetragen hat, sondern auf die früheren Fälle, wo er den Jüngern allein, vom Volke gesondert, sein Leiden verkündet hatte, nicht blos 9, 31, worauf *de W., Bl.* u. *Weiss* verweisen, sondern auch schon 8, 30. Diese dritte Leidensverkündigung unterscheidet sich von den früheren einmal durch die Angabe, daß das Todesleiden ihm in Jerusalem bevorstehe, sodann durch die größere Bestimtheit, mit welcher er den Verlauf desselben — die Verurteilung zum Tode vonseiten der Hohenpriester und Schriftgelehrten, die Uebergabe an die Heiden u. s. w. — voraussagt. Beides ist durch ἤρξατο λέγειν angedeutet. Die Verkündigung lautet in den drei Evangelien gleich; s. die Erkl. zu Matth., wo nur ἐμπτύσουσιν αὐτῷ fehlt, dagegen die Todesart (σταυρῶσαι) speciell genant ist. Hinsichtlich der Stellung des καὶ ἐμπτυσ. αὐτ. differiren die Codd., indem ℵ*BCLΔ al.* It. u. Vulg. diese Angabe vor κ. μαστιγώσουσιν αὐτ. haben, der *Steph.* Text nach *AN al.* aber hinter diesen Worten. Die erstere Stellung ist für ursprünglich zu halten, die zweite eine durch Erinnerung an 15, 15. 19 veranlaßte Emendation.

V. 35 ff. Ueber *die Bitte der Zebedaiden Jakobus und Johannes* s. die Erkl. zu Matth. 20, 20 ff.[1] Den für die Sache unwesentlichen Umstand, daß mit den beiden Jüngern ihre Mutter vor Jesum hintrat und ihm die Bitte vortrug (Matth.), hat Mark. übergangen und die

---

1) V. 35. Hinter αἰτήσωμεν haben *Fritzsche, Lchm.* und *Tisch.* σέ nach ℵ*ABCLΔ al.* aufgenommen; in der Rec. ist es nur als überflüssig weggelassen worden. V. 36. Die Rec. θέλετε ποιῆσαί με ist Herstellung der regelrechten Construction, und θέλετέ με ποιήσω mit *Griesb., Lchm., Tisch.* als ursprünglich herzustellen. In v. 37 hat *Tisch.* ἐξ ἀριστερῶν nur nach *BLΔ* aufgenommen, da ἐξ εὐωνύμων aus Matth. zu stammen scheint. In v. 38 ist ἢ τὸ βαπτ. durch ℵ*BC*DLNΔ al.*, It. u. Vulg. überwiegend bezeugt statt καὶ τὸ der Rec.; ebenso v. 40. ἢ ἐξ statt καὶ ἐξ. V. 43. ἐστίν ist nach ℵ*BC*DLΔ*, It. u. Vulg. für ursprünglich zu halten, und ἔσται in AC^3N scheinbare Besserung. Auch ὑμῶν γενέσθαι πρῶτος v. 44 der Rec. hat *Tisch.* 8 mit Recht beibehalten, obwol es nur durch AC^3 bezeugt ist, da ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος in ℵ*BC*LΔ* aus Matth. herübergenommen zu sein scheint. Für ὑμῶν εἶναι, welches *Weiss* für ursprünglich hält, fehlt handschriftliche Beglaubigung.

Jünger selbst als die Bittenden genant. V. 36. In *τί θέλετέ με ποιήσω* ist die Construction des *θέλειν* mit dem *accus. c. inf.* (7, 24) auf eigentümliche Weise mit der, wornach der blose Conjunct. *deliberat.* folgt (vgl. 10, 51), verbunden. *ἐν τῇ δόξῃ σου* in deiner Herrlichkeit, in welcher du in deinem Reiche thronen wirst. Zu dem Bilde des Trinkens des Kelches der Leiden (Mtth.) ist v. 38 u. 39 das sinnverwandte Bild der Leidenstaufe hinzugefügt. Der Vergleichungspunkt bei dem Taufbilde liegt in dem Untergetauchtwerden, vgl. die Bilder Ps. 69, 2 f. 16. 124, 4); nicht in der Reinigung (Sündenvergebung), wie Kchvv. die Bluttaufe gefaßt haben. V. 41. *ἤρξαντο ἀγανακτεῖν* sie *fingen an* unwillig zu werden, indem sich auch bei ihnen Ehrgeiz regte, den Jesus durch die folgende Belehrung über das Wesen des Herschens im Reiche Gottes im Unterschiede von weltlicher Herschaft alsbald beschwichtigt. *οἱ δοκοῦντες ἄρχειν* nicht: ‚die sich zu herschen einbilden (*Fritzsche, Möller* neue Ansichten S. 156 f.), denn die heidnischen Regenten waren keine Schattenkönige, sondern *qui censentur imperare* (*Beza*) d. h. die für die Beherscher der Völker gelten, dafür anerkant sind, ähnlich wie *δοκοῦντες* in Gal. 2, 9; vgl. *Winer* Gr. §. 65, 7[c]. — V. 43. *ἐστίν* ist nicht unpassend (*Fritzsche*), sondern drükt das thatsächliche Verhältnis aus, nicht blos wie es sein soll, sondern wie es im Wesen des Gottesreiches begründet ist. V. 45. *Καὶ γάρ* denn auch.

V. 46—52. **Heilung des Blinden bei Jericho.**[1] Vgl. Mtth. 20, 29—34. Luc. 18, 35—43. Ueber die sachlichen Differenzen der drei Berichte s. die Bemerkk. zu Mtth. 20, 29. Markus berichtet nur von einem Blinden und nent ihn, ohne Zweifel nach petrinischer Ueberlieferung „Sohn des *Timaeus*“, fügt aber den hebr. Namen *Βαρτιμαῖος* hinzu, unter welchem er in den christlichen Gemeinden bekant geworden war, da dieses Patronymicum als *nomen propr.* gebraucht wurde, wie der ähnlich gebildete Name *Βαρθολομαῖος*. Außerdem beschreibt er den Vorgang sehr genau und anschaulich. V. 46. *τυφλὸς προσαίτης* ein blinder Bettler. V. 49. Die Asyndeta *θάρσει, ἔγειρε, φωνεῖ σε* malen die liebevolle Teilnahme der Rufenden. Das *ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον ἀναπηδήσας* „abwerfend sein Kleid, aufspringend“ (v. 50) schildert die freudevolle Eile des Gerufenen. V. 51. Entsprechend der Anrufung Jesu als *υἱὸς Δαυίδ* (v. 47) redet er Jesum mit *ῥαββουνί* an, weil er ihn für den Messias hielt. Darin bewies er Glauben, welchem Jesus die erbetene Hilfe gewährte (v. 52). רִבּוֹנִי ist die damalige jüdische Aussprache des targumischen und rabbinischen Wortes, welches

---

1) V. 46. Statt der Rec. *υἱὸς Βαρτ.* haben *Griesb.* u. *Tisch. ὁ υἱὸς Βαρτ.* nach ℵ*BCDLGΔ* mit Recht aufgenommen, und den Artikel *ὁ* vor *τυφλός*, der nur durch *AC* u. spätere Codd. bezeugt ist, getilgt, außerdem *τυφλὸς προσαίτης* nach ℵ*BLΔ* der Rec. *ὁ τυφλὸς — — προσαιτῶν* (in *AC*[2]) vorgezogen. V. 48. *υἱὲ Δαυίδ* ist durch ℵ*BCLM* besser beglaubigt als *ὁ υἱὸς Δαυ.* V. 49. Statt der Rec. *εἶπεν αὐτὸν φωνηθῆναι* ist nach ℵ*BCLΔ εἶπεν· φωνήσατε αὐτόν* zu lesen. V. 50. Statt *ἀναστάς* (Rec. u. *AC*) ist *ἀναπηδήσας* durch ℵ*BCLM*[2]*Δ al.* überwiegend bezeugt. V. 51. Die Form *ῥαββονί* (*Elzev.*) findet sich nur in Minuskeln. V. 52. *τῷ Ἰησοῦ* nur in *ΧΓΠ al.*, dagegen *αὐτῷ* in *ABCDL al.*

Buxt. רִבּוֹנִי vocalisirt hat. רִבּוֹן dem hebr. אָדוֹן entsprechend wird oft von Gott dem Herrn der Welt gebraucht, s. die Belege in *Buxt. Lexic. talmud. p. 2178 f.* Das Jod am Ende ist ursprünglich Suffix in d. Bed. mein Herr, wie in *Rabbi,* hat aber diese Bedeutung verloren, als *Rabbi* und *Rabbuni* Titel wurden, wie *mon* in dem franz. *Monsieur.* Als Titel ist רִבּוֹנִי respectvoller als רַבִּי, ähnlich wie *Rabban* im Vergleiche mit *Rabbi.* Dies ergibt sich aus dem Gebrauche des *Rabbuni* im N. Test. (außer hier noch Joh. 20, 16). Aus den rabbinischen Schriften hat weder *Buxtorf* noch *Drusius,* auf welche in den Commentaren verwiesen zu werden pflegt, Belege hiefür beigebracht, sondern nur für den Unterschied zwischen *Rabbi* und *Rabban*, welchen lezteren Titel aber nur sieben gelehrte Rabbinen geführt haben sollen; vgl. *Buxt. Lex. talm. p. 2176 f.* und *De abbreviaturis* hebr. *Basil. 1640 p. 172 ff.* und *Drusii Annotata ad ev. Marc. 10, 51.* Mehr über ῥαββουνί s. bei *Delitzsch,* Talmud. Studien in d. Ztschr. f. Luth. Theol. 1876. S. 409 u. 606 und 1878. S. 7 f.

Cap. XI. Einzug Jesu in Jerusalem. Verfluchung des Feigenbaums. Tempelreinigung. Verdorrung des Feigenbaums. Die Vollmachtsfrage.

V. 1—11. Jesu feierlicher Einzug in Jerusalem.[1] Vgl. Mtth. 21, 1—10. Luc. 19, 29—38 u. Joh. 12, 12—16. In der Beschreibung dieses Einzugs stimt Mark. mit Matth. überein; nur hat er den Hinweis auf die Weißagung des A. T., welche durch diese Thatsache erfült

---

1) V. 1. Die Rec. Ἱερουσαλήμ ist durch *A* und etliche spätere Majusk. zu schwach bezeugt, um in Betracht kommen zu können, da Mark. sonst immer Ἱεροσόλυμα braucht, welches ℵ*BCDLΔ al.* auch hier haben. Die Lesart εἰς Βηθανίαν mit Weglassung von εἰς Βηθφαγή, welcher *Lchm.* u. *Tisch.* den Vorzug geben, ist durch *D,* It. u. Vulg. zu wenig begründet, und εἰς Βηθφαγή nur weggelassen worden, weil man sich die Nennung beider Orte nicht zu erklären wußte. V. 2. Nach ℵ*C al.* hat *Tisch.* 8 οὐδεὶς ἀνθρώπων οὔπω aufgenommen, da auch *BLΔ al.* οὔπω οὐδεὶς ἀνθρώπων lesen und οὔπω nur als Abundanz in *D* und späteren Majusk. weggelassen worden. Die Rec. λύσαντες αὐτὸν ἀγάγετε ist mechanische Conformation nach Luk. und Matth., und mit ℵ*BCΔ al.* λύσατε αὐτὸν καὶ φέρετε zu lesen. V. 3. Das ὅτι der Rec. hinter εἴπατε fehlt in *BΔ al.* Ital. und ist in ℵ*ACDL al.* nur gekommen, weil man τί ποιεῖτε τοῦτο ‚was macht ihr da?' in dem Sinne: warum thut ihr dies? faßte, worauf die Antwort mit ὅτι beginnen mußte. Der Ausfall des πάλιν im AC^2 *al.* erklärt sich daraus, daß man den Satz nach Matth.: ‚und alsbald wird er (der Eigentümer) es euch hieher ablassen' faßte. V. 6. ἐνετείλατο in ℵ*X al.* ist glossirende Deutung des εἶπεν in ℵ*BCL Δ al.* V. 7. ἤγαγον ist Gleichmachung mit Matth. u. Luk. u. φέρουσιν in ℵ^c*BLΠ al.* vorzuziehen. V. 8. Die Rec. στοιβάδας ἔκοπτον ἐκ τῶν δενδρῶν καὶ ἐστρώννυον εἰς τὴν ὁδόν (*ADN*) ist Erweiterung nach Matth., und στιβάδας, κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν in ℵ*BLΔ al.* für ursprünglich zu halten. Die Form στοιβάδας (in *ACSUXΓ*) scheint nur durch einen Schreibfehler entstanden zu sein. V. 10. ἐν ὀνόματι Κυρίου ist Glosse aus Matth. In v. 11 ist καὶ vor εἰς τὸ ἱερόν nach ℵ*BCLMΔ* zu tilgen.

wurde, als für die heidenchristlichen Leser minder wichtig unterlassen, die Begebenheit selbst aber genauer dargestelt. V. 1. *εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν* ist nähere Bestimmung der Oertlichkeit, von wo Jesus die Jünger nach dem Reitthiere absandte. „Als sie in die Nähe von Jerusalem kommen (nämlich) in die Nähe von Bethphage und Bethania an den Oelberg.“ Das doppelte *εἰς* wie v. 11 und *πρὸς τὸ ὄρος τ. ἐλ.* das Ziel des *ἐγγίζουσι* angebend. V. 3. *εἰς τὴν κώμην* ist nicht Bethanien (*Weiss*), sondern Bethphage (*Mey., Klost.*). Die Nennung von Bethphage *und* Bethanien erklärt sich daraus, daß die Absendung der Jünger in der Nähe beider Orte geschah, an einer Stelle des Wegs, wo beide Orte gleich nahe lagen; und das Jerusalem näher gelegene Bethphage ist vor dem von Jerusalem entfernteren Bethanien genant, als der in sachlicher Hinsicht wichtigere Ort, weil von Bethphage das Füllen geholt wurde; s. *m.* Comm. zu Mtth. 21, 1. Bei *πῶλον* ist als bekant vorausgesezt, daß es nicht ein Pferde- sondern ein Eselsfüllen war, da Esel die in jedem Orte zu findenden Reitthiere waren (vgl. Jud. 10, 4. 12, 14. Zach. 9, 9), wie noch heutiges Tags in Palästina, vgl. *Furrer* in Schenkels Bibellex. II, 177 ff. Die Notiz: „auf dem noch nie kein Mensch gesessen“, ist nicht Zugabe der reflectirenden Ueberlieferung, aus der heiligen Bestimmung des Thieres erwachsen (*Weiss*), sondern nur genaue Angabe des Sachverhalts, indem die Wahl eines jungen Thieres, das noch nicht von Anderen zum Reiten gebraucht worden war, der Bedeutung des Actes entsprach. Wie man zu heiligen Zwecken Thiere wählte, die noch nicht zu gemeiner Arbeit gebraucht waren (Num. 19, 2. Deut. 21, 3. 1 Sam. 6, 7), so konte auch Jesus sein messianisches Königtum nur mit einem jungen, noch nicht von Anderen gerittenen Füllen inauguriren. Zu *φέρετε* bringt d. h. führet es her vgl. Gen. 47, 16: *φέρετε τὰ κτήνη ὑμῶν*. Ueber den Unterschied der *temp.* *λύσατε* und *φέρετε* vgl. *Kühner* Gr. II §. 389, 7ca. Der Aorist hebt die Handlung als einmalige hervor, das Präsens die Entwickelung derselben. Der Satz: *καὶ εὐθύς — πάλιν ὧδε* gehört noch zu dem, was die Jünger den Fragenden im Auftrage Jesu sagen sollen (*Orig., Weiss*), wie *πάλιν ὧδε* deutlich zeigt und das Präsens *ἀποστέλλει* zuläßt. Daß Jesus das sofortige Wiederschicken verspricht, kann *Weiss* mit Recht weder unschicklich (*de W.*) noch kleinlich (*Mey.*) finden. V. 4. *ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου* (an der Thür) draußen an dem Umwege d. h. außen vor dem Gehöfte an dem um dasselbe führenden Weg oder Gang — eine Angabe, die von sehr genauer Ortskentnis zeugt. V. 8. *στιβάδας κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν* Streuwerk gehauen von den Ackerhöfen. *στιβάς* Streu von Laub und Zweigen (*ἀπὸ ῥάβδων καὶ χλωρῶν χόρτων στρῶσις καὶ φύλλων. Hesych.*). Die *ἐρχομένη βασιλεία* unsers Vaters David ist das kommende Messiasreich, dessen Aufrichtung man von dem feierlichen Einzuge Jesu in Jerusalem erhoffte. V. 11. In Jerusalem eingezogen begab sich Jesus in den Tempel und ging, nachdem er alles umher sich angesehen, da es schon spät war, mit den Zwölfen hinaus nach Bethanien, um dort zu übernachten. *περιβλεψάμενος πάντα* bereitet auf den Act der Tempelreinigung vor. Nicht aus Neugier, als

wenn er jezt zum ersten Mal den Tempel betreten hätte (*Schenkel*), sieht Jesus sich alles umher an, sondern als der Herr des Tempels mit richterlichem Ernste die Entweihung des Hauses Gottes ins Auge fassend, vgl. 3, 5. 34. — Zu *οὐσης τῆς ὥρας* vgl. 6, 35.

V. 12—26. **Die Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaums und die Tempelreinigung.** Vgl. Mtth. 21, 18—22 u. 12—13. Diese beiden Facta hat Mark. zeitlich und sachlich mit einander verknüpft; zeitlich, indem er die Tempelreinigung v. 15—18 zwischen der Verwünschung des unfruchtbaren Feigenbaums v. 12 f. und seiner Verdorrung v. 20 ff. eingefügt hat; sachlich insofern als beide Thaten Jesu symbolische Verkündigungen des über Jerusalem ergehenden Gerichtes sind. Beides geschah am nächsten Tage nach dem Einzuge in Jerusalem. Dagegen Matth. hat die Tempelreinigung eng mit dem messianischen Einzuge Jesu in Jerusalem verbunden, so daß sie nach seinem Berichte an demselben Tage erfolgt zu sein scheint, und hat die Verfluchung des Feigenbaums nur ganz summarisch erwähnt, weil nur die Facta, nicht aber ihre zeitliche Folge von heilsgeschichtlicher Bedeutung waren.

V. 12—14. Ueber die *Verfluchung des Feigenbaums* s. die sachliche und theologische Erklärung zu Mtth. 21, 18 f. Mark. hat den Vorgang umständlich beschrieben und die Bemerkung hinzugefügt: „denn die Zeit war nicht Feigenzeit.“ Diese Bemerkung, die offenbar erklären soll, woher es kam, daß Jesus an dem Baume nichts als nur Blätter fand, erscheint sehr auffallend und ist von den Ausll. verschieden gedeutet worden. Wie konte Jesus an dem Baume Feigen erwarten, wenn es nicht Feigenzeit war? und wie konte er in diesem Falle den Feigenbaum verwünschen? Von der Voraussetzung aus, daß Jesus an dem Baume Frühfeigen zum Essen gesucht habe, lassen sich diese Bedenken nicht heben. Nach dem Vorgange von *Ebrard* (wissensch. Krit. S. 586) und *Wichelh.* (Comm z. Leidensgesch. S. 276) haben *Mey., Ew., Klost.* u. *Weiss* die Belaubtheit des Baumes zur Zeit des Pascha als eine Abnormität gefaßt, die Jesum veranlaßt habe, an dem Baume Feigen zu suchen, und haben in der täuschenden Anomalie Fluchwürdigkeit desselben finden wollen, daß er zwar Blätter aber keine Früchte hatte. ‚Die Jahreszeit würde ihn nur dann unschuldig erscheinen lassen, wenn er keine Blätter gehabt hätte‘ (*Mey., W.*). Dieser Argumentation liegt jedoch erstlich die irrtümliche Annahme zu Grunde, daß der Feigenbaum reife Frühfeigen habe oder haben könne, sobald seine Blätter entwickelt sind. Allein aus den Beschreibungen der Natur des Feigenbaums erhellt nur so viel, daß der Feigenbaum Fruchtboden ansezt, bevor die Blätter sich entwickeln, aber nicht daß die Entwickelung der Blätter schon reife Frühfeigen erwarten läßt. *Furrer* (in Schenkels Bibellex. II S. 264) urteilt nach den Beobachtungen auf einer Reise, die er während des März und April in Palästina gemacht hat, darüber, daß im April (d. i. zur Zeit des Pascha) Land auf und ab nur der schöne Laubschmuck das Auge erfreue, und daß er im Gebiete von Askalon Mitte März die Feigenbäume schon in vollem

Laub prangen sah, während dieselben noch mehrere Wochen später auf der Höhe von Nazaret noch kahl standen. Die große Feigenernte findet aber erst im August statt, und selbst die Frühfeigen (בכורים) werden nach dem einstimmigen Urteile der Reisenden erst im Juni reif. Das Belaubtsein des Baumes zur Zeit des Pascha war demnach keine Abnormität, und reife Frühfeigen konte in jener Jahreszeit Jesus nicht erwarten. — Zweitens haben *Mey.* u. *Weiss* bei ihrer angeblich ‚wortgetreuen Fassung' das Wort ἐπείνασεν ganz unberücksichtigt gelassen. Wenn Jesum hungerte und er zu dem Feigenbaume der Blätter hatte hinging, ob er etwas von Frucht an ihm finde, so muß er es für möglich gehalten haben an dem Baume einige eßbare Feigen zu finden. Durch das ἐπείνασεν wird die Auskunft von *Ebr.*, daß Jesus nicht in der positiven Erwartung reife Feigen zu finden hinzugetreten sei, sondern lediglich um zu sehen, ob mit dem Blättertriebe ein analoger Fruchttrieb Hand in Hand gehe, als textwidrige Supposition zurückgewiesen. Dafür aber, daß Jesus zur Zeit des Pascha auch schon eßbare Feigen an dem belaubten Baume zu finden erwarten konte, haben wir bereits zu Matth. den Beleg angeführt, daß besonders an alten Feigenbäumen Spätfeigen (Kermusen) den Winter über am Baume hangen bleiben und erst reif werden, wenn im Frühlinge die Triebkraft der Bäume wieder erwacht ist, teils vor teils nach der Belaubung der Bäume.

Wie läßt sich aber bei diesem Sachverhalte die Bemerkung: es war nicht Feigenzeit, erklären? Solten die Worte besagen, daß im Nisan keine Feigenzeit war, so wäre diese Bemerkung weder richtig noch zweckmäßig, da, wenn der Feigenbaum im Nisan keine reifen Früchte haben konte, seine Verfluchung unmotivirt sein würde. Markus würde, wie *Strauß, Köstl., Hlgf.* gegen die so gedeutete Bemerkung mit Recht eingewandt haben, denselben Baum wider Willen entschuldigen, den er anklagen mußte. Aber καιρός bezeichnet auch nicht die Jahreszeit oder die Zeit an sich, sondern die rechte, bequeme, gelegene, günstige, passende Zeit. Sodann ist der *text. rec.* οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων nur durch *AC²DN al.* bezeugt, während die Codd. ℵ*BC*LΔ al.* die Lesart ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων bieten, welche *Tisch. 8* mit Recht aufgenommen hat: ‚Denn die Zeit war nicht Feigenzeit' d. h. die Zeit, da Jesus suchte, war nicht für Feigenfrucht geeignete Zeit. Bei dieser sprachgemäßen Auffassung motivirt der Satz nicht nur den Umstand, daß Jesus an dem Baume keine eßbaren Feigen fand, sondern auch die Verwünschung des Feigenbaumes. Da Jesus an dem Baume nichts außer nur Blätter (οὐδὲν εἰ μὴ φύλλα) fand, also weder eßbare Spätfeigen, die er erwarten konte, noch Ansätze zu Früh- und Sommerfeigen, so war derselbe troz seiner Blätter ganz unfruchtbar. Seine Belaubung war keine Abnormitat, aber ein Zeichen, daß er die Kraft zum Fruchttragen nicht mehr besaß. In dieser Beschaffenheit war dieser Feigenbaum ein sehr passendes Bild des geistlichen Zustandes des jüdischen Volks, welches den Schein der Gottesfurcht zeigte, aber das Wesen derselben verleugnete. — V. 14. Zu ἀποκριθείς bemerkt *Beng.* treffend: *arbori fructum neganti.* Das Subject ὁ Ἰησοῦς ist durch *ANX* zu schwach

beglaubigt und von *Tisch.* nach ℵ*BCDLΔ* gestrichen. Das folgende *καὶ ἤκουον οἱ μαθ. αὐτ.* bereitet auf v. 20 vor.

V. 15—19. *Die Tempelreinigung.*[1] Vgl. Mtth. 21, 12. 13. Luc. 19, 45. 46. — Ueber dieses Factum und seine Bedeutung sowie über das Verhältnis dieser Tempelreinigung zu der Joh. 2, 13 f. berichteten s. die Erkl. zu Mtth. 21, 12 f. Das *ἤρξατο ἐκβαλ.* er *fing an* auszutreiben weist auf v. 11 zurück, auf den Tag des Einzugs, wo Jesus nur in den Tempel ging, aber nichts vornahm, weil es spät war. V. 16. *Καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα* und gestattete nicht, daß jemand ein Geräthe durch den Tempel trug, ist ein Zusatz des Mark., welcher zeigt, wie ernst Jesus jeder Profanirung des Heiligtums steuerte. Das Tragen von Geräthen durch das *ἱερόν* den Tempelvorhof, um sich einen Umweg zu ersparen, war auch Entweihung des Heiligtums, welche die Talmudisten auch auf die Synagogen ausdehnten; vgl. *Lightf. hor. ad h. l.* — V. 17. Die Bestimmung des Tempels als Bethaus *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν für alle Völker* ist auf Grund von Jes. 56, 7 zugesezt; dieser Zusatz aber nicht aus sorgfältigerer Anführung des prophetischen Ausspruches (*de W., Bl.*), abzuleiten, noch weniger als Hindeutung darauf, daß die Scene im Vorhofe der Heiden spielte (*Weiss*), zu betrachten. Vielmehr hängt derselbe mit der Bestimmung des Evangeliums für Heidenchristen zusammen, freilich nicht als ‚ehrenvolle Erwähnung der Heiden' (*Mey.*), sondern als Beleg dafür, wie die Ausbreitung der Verehrung des wahren Gottes unter allen Völkern schon im A. B. geweißagt ist. V. 18. *ἤκουσαν* bezieht sich nicht auf das Wort v. 17, sondern auf das Auftreten Jesu in Jerusalem, sowol seinen messianischen Einzug als die Tempelreinigung, wodurch er sich vor dem Volke als Messias kundgab. Darüber wurden die Pharisäer und Schriftgelehrten so aufgebracht, daß sie ihn umzubringen suchten, weil sie ihn fürchteten und weil das Volk über seine Lehre vor Staunen außer sich gerieth. Der Enthusiasmus der Volksmenge für Jesum als den erwarteten Sohn Davids d. i. den Messias sezte die Pharisäer und Schriftgelehrten in Furcht, daß sie suchten d. h. auf Mittel und Wege sannen, wie sie ihn umbringen solten, weil sie bei dieser Stimmung des Volks nicht mit offener Gewalt gegen ihn einzuschreiten wagten, vgl. 14, 1. 2. Mtth. 26, 3—5. *ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ* auf die Lehre, welche Jesus ‚eben nach der Tempelreinigung vorgetragen hatte v. 17' (*Mey.*), zu beschränken ist contextwidrig, besonders wenn *ἤκουσαν* nicht auf v. 17 bezogen werden kann. Gemeint ist überhaupt die Lehre Jesu, welche das Volk für ihn begeisterte. V. 19. Das *ὅταν* (wann = so oft als) und das *imperf. ἐξεπορεύετο* zeigen, daß dieser V. nicht blos besagt, was Jesus an jenem Abende that, sondern schildert, was er während jener Tage allabendlich zu thun pflegte,

---

1) V. 17. *ἐποιήσατε* obgleich durch ℵ*ACD al.* bezeugt, ist doch wol nur aus Luk. genommen, und *πεποιήκατε* in *BLΔ, Orig.* mit *Tisch.* 8 für ursprünglich zu halten. V. 19. *ὅτε* der Rec. ist offenbar sprachliche Correctur und *ὅταν* in ℵ*BCKLΔΠ* vorzuziehen. Fraglich bleibt, ob *ἐξεπορεύοντο* in *ABKM*ΔΠ* oder *ἐξεπορεύετο* in ℵ*CDNX* ursprünglich sei.

nämlich gegen Abend die Stadt verließ und die Nacht laut v. 11 in Bethanien zubrachte, um sich eventuellen Nachstellungen zu entziehen.

V. 20—26. *Das Gespräch über die Verdorrung des Feigenbaums.*[1] Vgl. Mtth. 21, 20—22. Als sie beim Vorübergehen πρωΐ d. i. am nächsten Morgen den Feigenbaum von den Wurzeln aus verdorret sahen, machte Petrus ἀναμνησθείς d. h. eingedenk des v. 14 erwähnten Wortes, Jesum auf die Erfüllung desselben aufmerksam, worauf Jesus antwortend ihnen sagte: „Habet Vertrauen auf Gott (πίστιν θεοῦ), warlich ich sage euch u. s. w.“ Dieser Ausspruch war insofern eine Antwort (ἀποκριθείς), als die Ermahnung zu zuversichtlichem Gottvertrauen den Gedanken involvirte, daß Jesus jene Verwünschung in der zweifellosen Zuversicht der Erhörung seines Wunsches ausgesprochen und dadurch das Wunder gewirkt habe. Ueber die sprichwörtliche Sentenz von der Berge versetzenden Macht des Glaubens s. die Erkl. zu Mtth. 17, 20. — V. 24. διὰ τοῦτο darum, weil der feste Glaube eine solche Wirkung hat, wird auch jedes Gebet und jede Bitte, die aus zuversichtlichem Glauben an die Gewährung des Erbetenen hervorgeht oder darauf sich gründet, Erhörung finden. πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε glaubet, daß ihr's empfangen habt. Der Aorist ist nicht *ineptum*, wie *Fritzsche* meint, sondern drükt aus, daß das Empfangen im Rathschlusse Gottes, welcher der Bitte voraufgeht, begründet ist. Nur die thatsächliche Verleihung des Erbetenen ist zukünftig (ἔσται ὑμῖν). — V. 25 f. Ein anderes Haupterfordernis der Gebetserhörung ist versöhnliche Gesinnung gegen den Nächsten, als wesentliche Bedingung der Gotteskindschaft (vgl. Mtth. 5, 44 f.), weil der himmlische Vater nur denen ihre Sünden vergibt, die bereit sind dem Nächsten zu vergeben. — Dieses Erfordernis fügt der Herr hinzu, um falschen Folgerungen aus dem Vorgange mit dem Feigenbaume vorzubeugen. Die Indicc. στήκετε und ἀφίετε setzen den Fall als factisch, nicht blos in der Vorstellung, vgl. *Winer* Gr. §. 55, 3. — Matth. hat in der Parallelstelle dieses zweite Erfordernis der Gebetserhörung weggelassen, weil er diese Lehre bereits in der Bergpredigt (6, 14 ff.) mitgeteilt hatte, vgl. außerdem Mtth. 18, 35.

V. 27—33. **Die Frage über die Vollmacht Jesu.**[2] Vgl. Mtth.

---

1) In v. 23 ist γάρ als Verbindungspartikel eingeschoben und mit *Tisch.* nach ℵ*BDN al.* zu streichen. Auch πιστεύσῃ statt πιστεύῃ ist den vorhergehenden Aoristen conformirt. Das ὃ ἐὰν εἴπῃ am Schluß ist gleichfalls Zusatz, der in ℵ*BCDLΔ* fehlt. V. 24. ὅσα ἄν ist aus den Parallelen hereingekommen und ἄν nach ℵ*BCDLΔ* zu tilgen. Die Rec. λαμβάνετε ist durch *AΞΥ* nicht ausreichend beglaubigt gegenüber dem schwierigen ἐλάβετε, welches ℵ*BCLΔ* bieten. — V. 25. στήκετε lesen ℵ*CDHM*^{2}*VX al.*, wogegen *BΔ al.* στήκητε haben. V. 26 hat *Tisch.* 8 aus dem Texte entfernt, weil er in ℵ*BLΔ* fehlt. Er kann *per homoitel.* ausgefallen (*Mey., Ew.*) oder auch aus Matth. 6, 15 zugesezt sein. Welche von diesen beiden Möglichkeiten stattgefunden, bleibt ungewiß.

2) V. 28. Καὶ λέγουσιν (in *ADΞΥ*) ist nach ἔρχονται conformirt, und καὶ ἔλεγον in ℵ*BCLΔ* vorzuziehen; ebenso ἤ τίς nach denselben Codd. statt des

21, 23—27. Luc. 20, 1—8. — In der Sache stimt der Bericht des Mark. über die Verhandlung der Hohenpriester, Schriftgelehrten und Aeltesten mit Jesu über seine Vollmacht ganz mit dem Berichte des Mtth. überein und ist dort erklärt worden. Auch die formellen Abweichungen sind unerheblich. V. 27. *πάλιν* weist auf v. 15 zurück. Das *περιπατοῦντος αὐτοῦ* ‚als Jesus im Tempel wandelte', schließt das *Lehren*, welches Mtth. u. Luk. erwähnen, nicht aus, da Jesus gewiß nicht schweigend mit seinen Jüngern in der Halle des Tempels sich erging. Mark. erwähnt nur das *διδάσκειν* nicht besonders, weil dasselbe nicht den Anlaß gab zu der Frage, welche die jüdischen Oberen an ihn richteten. Denn *ταῦτα* bezieht sich nicht auf das Lehren, für welches eine Vollmacht nicht erfordert wurde, sondern auf das messianische Auftreten Jesu in Jerusalem, insbesondere auf den Act der Tempelreinigung. Neben den *ἀρχιερεῖς* und *πρεσβύτεροι* nent Mark. noch *οἱ γραμματεῖς*, um das Synedrium, in dessen Auftrage Jesus über die Vollmacht seines Auftretens gefragt wurde, vollständig nach seinen Gliedern zu bezeichnen. V. 28. *ἵνα ταῦτα ποιῇς* bringt die nähere Bestimmung des *τὴν ἐξουσίαν*, die sonst im Infinitive nachfolgt, z. B. 2, 10. 3, 15. — V. 32. *ἀλλὰ εἴπωμεν· ἐξ ἀνθρώπων* ist als Frage zu fassen: „aber sollen wir sagen: von Menschen?" Eine Frage der Verlegenheit. Die Antwort gibt Mark., indem er mit *ἐφοβοῦντο τὸν λαόν* den Grund andeutet, weshalb die Synedristen sich für die in Erwägung gezogene Alternative nicht entscheiden mochten. In der Satzverbindung: *εἶχον τὸν Ἰωάννην ὄντως ὅτι προφήτης ἦν* ist *ὄντως* nicht zu *εἶχον* zu ziehen, sondern mit dem Subjecte für trajicirt zu halten und mit *ὅτι προφ. ἦν* zu verbinden: „sie hatten inne, daß Johannes wirklich ein Prophet war" (*Bl., Weiss*), *ἔχειν* vom geistigen Besitze, inne haben, *perspectum habere.*

Cap. XII. Das Gleichnis von den Weingärtnern. Die Fragen über den Zinsgroschen, über die Auferstehung der Todten, über das vornehmste Gebot und über die Person Christi. Warnung vor den Schriftgelehrten. Das Scherflein der Witwe.

V. 1—12. **Das Gleichnis von den Weingärtnern.**[1] Vgl. Mtth. 21, 33—46. Luc. 20, 9—19. Bei Matth. hat Jesus den Volksoberen,

---

nach Matth. conformirten *καὶ τίς*. — V. 29. *ἀποκριθείς* in *ADNX* ist aus Matth. hereingekommen; ebenso warscheinlich auch *κἀγώ* in *AKΠ*. In v. 30 ist nach ℵ*ABCDLΔ τὸ Ἰωάννου* mit *Lchm.* u. *Tisch.* zu lesen. V. 31. *διελογίζοντο* ist überwiegend beglaubigt gegen *ἐλογίζοντο*, welches nur *ANX al.* haben. Ebenso *οὖν* hinter *διατί*. V. 32. *ἀλλ' ἐάν* ist nur durch Minusk. bezeugt, und *ἀλλά* ohne *ἐάν* nach ℵ*ABCLΔ* für ursprünglich zu halten. Die Wortstellung *ὅτι ὄντως* in *A(D)X al.* ist Erleichterung des *ὄντως ὅτι*. — V. 33. *ἀποκριθείς* vor *λέγω* ist wie in V. 29 zu beurteilen.

1) V. 1. Das fehlerhafte *ἐξέδετο*, welches *Tisch.* 8 aus ℵ*AB*CKL* aufgenommen, ist in der Rec. nach *DNX al.* richtig in *ἐξέδοτο* corrigirt. V. 3. *οἱ δὲ*

nach Abweisung ihrer Frage, noch in einem kurzen Gleichnisse von dem Verhalten der beiden Söhne gegen das Gebot ihres Vaters, ihren Scheingehorsam gegen Gottes Gebote aufgedekt (Mtth. 21, 28—32), darauf in den Parabeln von den Weingärtnern und der königlichen Hochzeit ihnen das Gericht der Verstoßung aus dem Reiche und der Zerstörung des jüdischen Staates warnend vorgehalten (21, 33—22, 14). Von diesen drei Parabeln hat Mark. nur die mittlere in sein Evangelium aufgenommen, weil in derselben der Ausschluß der Jesu feindlichen Juden aus dem Reiche Gottes und die Uebergabe des Reichs an die von Christo gestiftete Gemeinde mit der größten Bestimtheit und Klarheit dargestelt ist. — Bei der Erklärung dieser Parabel zu Mtth. 21 haben wir auch schon das Verhältnis der Markusrelation zu der bei Matth. im Ganzen und Einzelnen besprochen, hier also nur noch einzelne sprachliche Eigentümlichkeiten des Markustextes zu erläutern. — V. 1. Das *ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβ. λαλεῖν* zeigt einerseits, daß die folgende Parabel an die Volksoberen gerichtet ist, andrerseits, daß Jesus damals mehr als eine Parabel geredet hat. Der Plural *ἐν παραβολαῖς* läßt sich weder auf die einzelnen Sinnbilder dieser Parabel beziehen (*Volkm.*), noch darauf, daß auf die Gleichniserzählung v. 1—8 noch ein parabolischer Ausspruch des A. T. v. 10 u. 11 folgt (*Weiss*); noch läßt er sich mit *Mey.* generisch adverbial im Sinne von ‚parabolisch' befriedigend erklären, indem die hiefür citirten Stellen 3, 23 u. 4, 2 anderer Art sind. Das *ἤρξατο ἐν παραβολαῖς λαλεῖν* deutet an, daß Jesus mehr als eine Parabel geredet hat, wenn es auch nicht sicher zu dem Schlusse von *Klost.* berechtigt, daß Mark. die Parabeltrilogie des Matth. vor sich hatte. V. 2. *τῷ καιρῷ* zur bestimten Zeit. Gemeint ist die Erntezeit. V. 4. Das *λιθοβολήσαντες* der Rec. ist aus Matth. hereingekommen; es fehlt in ℵ*BDLΔ al.* und paßt nicht zu *ἐκεφαλίωσαν* „sie schlugen ihn am Kopfe", *in capite vulnerarunt* (*Vulg.*), von *καφαλίζω* (vgl. *Lobeck Phryn. p. 95;* ohne Autorität). Das *ἐκεφαλαίωσαν* der Rec. (*ACDN*) heißt nur: summarisch zusammenfassen, den Hauptmomenten nach vortragen — was hier nicht paßt. *ἠτίμασαν* sie behandelten ihn schimpflich. V. 5. Zu *πολλοὺς ἄλλους* ist *ἀπέστειλε καὶ ἠτίμασαν* hinzuzudenken. V. 8. *ἀπέκτειναν αὐτόν, καὶ ἐξέβαλον* ist kein Hysteronproteron (*Grot., de W.*), obwol die Worte bei Matth. u. Luk. umgestelt sind, sondern heißt: „sie tödteten ihn und warfen ihn (den

---

λαβόντες in *ACNX* ist warscheinlich aus Luk. und *καὶ λαβόντες* in ℵ*BDLΔ* ursprünglich wie bei Matth. V. 4. Ueber *λιθοβολήσαντες ἐκεφαλαίωσαν* der Rec. s. oben die Texterklärung. Auch *ἀπέστειλαν ἠτιμωμένον* ist durch *ACNX al.* schwach beglaubigt und wol nur dem *ἀπέστειλαν κενόν* v. 3 nachgebildet, statt des durch ℵ*BL al.* u. Ital. bezeugten einfachen *ἠτίμασαν*, welches *Tisch.* 8 recipirt hat. V. 5. *πάλιν* vor *ἄλλον* ist in *ANX* nach v. 4 wiederholt und nach ℵ*BCDLΔ* zu streichen. In v. 6 ist der von *Tisch.* 8 recipirte einfache Text *ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν· ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτούς* in ℵ*BLD* sicher ursprünglich, und die Zusätze, Umstellungen und Aenderungen des *text. rec.* sind Verdeutlichungen und Näherbestimmungen. V. 8. Ob das in *BL* fehlende *οὖν* nach *τί* aus Luk. stamme oder auf Grund von ℵ*ACD* für ursprünglich zu halten sei, bleibt fraglich.

Getödteten) hinaus aus dem Weinberge“ — den Leichnam noch beschimpfend; den Gipfel des Frevels andeutend. V. 9. Die Frage: was wird der Herr des Weinbergs thun? läßt Mark. Jesum selbst beantworten und verbindet damit ohne weiteres das Schriftwort (*τὴν γραφήν*) Ps. 118, 22 f., läßt aber die Deutung und Anwendung desselben auf das über die jüdischen Oberen ergehende Gericht (Mtth. 21, 43 f.) weg, weil diese Beziehung durch die enge Verknüpfung der Psalmworte mit der Parabel so nahe gelegt war, daß sie sich dem aufmerksamen Leser von selbst ergab. Die Anknüpfung durch *οὐδέ* (v. 10) *und* habt ihr *nicht* gelesen? weist einerseits auf den sachlichen Zusammenhang der Psalmworte mit dem Lehrgehalt der Parabel hin, involvirt aber zugleich einen leisen Gegensatz, wornach der Gedankenzusammenhang sich so gestaltet: Solte euch aber das eben geschilderte Verfahren des Herrn des Weinbergs zweifelhaft vorkommen, so erinnere ich euch an das Schriftwort von dem seitens der Bauleute verworfenen Steine, welchen der Herr — für Menschen wunderbar — zum Ecksteine des Gottesreiches macht. V. 12. *Καὶ ἐφοβήθησαν* und doch fürchteten sie (*καὶ* adversative Glieder verbindend, vgl. *Winer* Gr. §. 53, 3[a]). Die Worte *ἔγνωσαν γάρ* bis *εἶπεν* sind weder zu parenthesiren, noch für unlogisch gestelt zu halten, als gehörten sie zu *κρατῆσαι* (*Beza, Fritzsche, Baur, Hitzig*); sie begründen nicht das *ἐζήτουν αὐτ. κρατ.*, sondern das *καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον*. Um ihre Absicht, Jesum zu greifen, auszuführen fürchteten die Hohenpriester und Aeltesten sich vor dem Volke, denn sie merkten, daß Jesus die Parabel in Bezug auf sie geredet hatte. Subject zu *ἔγνωσαν* ist nicht *ὁ ὄχλος* (*Mey.*), sondern *οἱ ἀρχιερεῖς cet.* Weil sie erkanten, daß Jesus mit der Parabel sie im Auge hatte, so wagten sie aus Furcht vor dem Volke ihr Vorhaben gegen Jesum nicht auszuführen; aber nicht deshalb, weil ‚sie fürchten mußten, dadurch daß sie Hand an ihn legten dem Volke selbst Anlaß zu geben, sie für die in der Parabel dargestelten, dem Gerichte verfallenen Winzer zu halten‘ (*Klost., Weiss*); denn eine so zarte Rücksicht auf das Urteil des Volks läßt sich bei diesen Hierarchen nicht voraussetzen, sondern weil sie im Gewissen sich getroffen fühlend eine Empörung des für Jesum als den Messias oder wenigstens als einen Propheten begeisterten Volks gegen ihr Vorgehen befürchteten. Und so ließen sie ihn und gingen davon, um wie das Folgende (v. 13 ff.) zeigt, auf andere Weise ihn zu verderben.

V. 13—17. **Die Frage der Pharisäer über die Entrichtung des Zinsgroschens.**[1] Vgl. Mtth. 22, 15—22. Luc. 20, 20—26. — Die

1) V. 14. Statt *οἱ δὲ ἐλθόντες* der Rec. ist mit *Tisch.* nach ℵ*BCDLΔ al. καὶ ἐλθόντες* zu lesen. *εἶπε οὖν ἡμῖν* der Rec. vor *ἔξεστιν* ist sehr schwach beglaubigt und, weil in ℵ*ABLX al.* fehlend, von *Tisch.* mit Recht gestrichen. V. 15. Das von *Tisch.* aufgenommene *ἰδών* ist nur durch ℵ*D* bezeugt, dagegen *εἰδώς* in ℵ[c]*ABC al.* aller Warscheinlichkeit nach ursprünglich. V. 17. Sowol *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς* als die Wortstellung *ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι* und *ἐθαύμασαν* der Rec. sind durch *ANX* schwach beglaubigt. Lies mit *Tisch.* 8 *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι* — und *ἐξεθαύμαζον* nach ℵ*BCLΔ.*

Hohenpriester, Schriftgelehrten und Aeltesten (denn diese sind nach 11, 27 Subject) senden einige Pharisäer und Herodianer an Jesum ab, damit dieselben ihn λόγῳ mit einem Worte d. h. einem Ausspruche über eine verfängliche Frage fangen sollen (ἀγρεύω jagen, Thiere erjagen, ist auch bei den Classikern auf Menschen übertragen, die man wie eine Beute in seine Gewalt bringt). Nach dieser einleitenden Bemerkung (v. 13), mit welcher Mark. die folgende Begebenheit enger mit dem Vorhergehenden verknüpft hat als Matth., stimt die Erzählung im Wesentlichen mit dem Berichte des Matth. überein, und ist dort erklärt worden. Die formellen Abweichungen reduciren sich darauf, daß Mark. den Hergang lebendiger schildert. V. 14. Die allgemeine Frage, ob es erlaubt sei, dem Kaiser den Census zu geben oder nicht, ist durch den Zusatz: „sollen wir geben oder nicht geben?“ nach den concreten Verhältnissen näher bestimt. V. 15. εἰδὼς αὐτῶν τὴν ὑπόκρισιν kennend als Herzenskundiger (Joh. 2, 25) ihre Heuchelei. ὑπόκρισις ist schwächer als πονηρία des Mtth., aber den unlauteren Charakter dieser Menschen significant bezeichnend. In v. 17 ist die Wortstellung τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι cet. „was des Kaisers entrichtet dem Kaiser“ u. s. w. sehr schlagend. Auch ἐξεθαύμαζον verstärktes Simplex dient zur lebhaften Schilderung.

V. 18—27. **Die Frage der Sadducäer über die Auferstehung der Todten.**[1] Vgl. Mtth. 22, 23—33. Luc. 20, 27—40. Die Erklärung s. zu Mtth. 22. Das ὅτι v. 19 ist recit. und das folgende ἵνα *c. conjunct.* gebraucht wie nach Verba des Befehlens und Anweisens (vgl. *Winer* §. 44, 8), da ἔγραψεν die Vorstellung des Gebotes oder Befehles involvirt. V. 21. ὁ τρίτος ὡσαύτως der dritte ebenso *sc.* nahm sie und starb ohne Kinder zu hinterlassen. Das Adject. *neutr.* ἔσχατον steht adverbial und πάντων ist *masc.*: zulezt nach allen sieben Männern. V. 23. ὅταν ἀναστῶσιν dient zur näheren Bestimmung des allgemeinen Begriffs der ἀνάστασις: wenn die genanten Personen auferstanden sein werden. V. 24. διὰ τοῦτο wird von *de W., Bl., Mey.* u. A., auch von *Winer* Gr. §. 23, 5 vorwärts bezogen: darum irret ihr, weil ihr die

---

1) V. 18. Der Aorist ἐπηρώτησαν der Rec. statt ἐπηρώτων in ℵ*BDLΔ* ist aus den Parallelen. In v. 19 hat *Tisch.* 8 μὴ ἀφῇ τέκνον aufgenommen, und αὐτοῦ hinter γυναῖκα auf Grund von *BLΔ* weggelassen, da die Rec. (τέκνα und αὐτοῦ) nach Matth. conformirt erscheint. In v. 21 ist μὴ καταλιπὼν σπέρμα durch ℵ*BCL al.* überwiegend beglaubigt gegenüber der Rec. καὶ οὐδὲ αὐτὸς ἀφῆκε σπέρμα. V. 22. ἔλαβον αὐτήν vor οἱ ἑπτὰ der Rec. ist erklärende Glosse, welche die Einschaltung des καί vor οὐκ ἀφ. nach sich zog. ἐσχάτη in *A* und etlichen Uncial. statt ἔσχατον ist eine ganz verfehlte Conjectur. V. 23. ὅταν ἀναστῶσιν fehlt in ℵ*BCDLΔ* und ist durch *AX al.*, Itala nicht so bezeugt, daß seine Echtheit unfraglich wäre. Es kann auch nach v. 25 zur näheren Bestimmung des ἐν τῇ ἀναστάσει zugesezt sein. Die Rec. καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς ist durch *AX al.* zu schwach beglaubigt. V. 26. Statt ὡς nach Luk. ist πῶς nach ℵ*BCLUΔ* zu lesen. In v. 27 fehlt der Artikel ὁ vor θεὸς (ℵ*AC*) in *BD* und ist warscheinlich nur aus Matth. oder Luk. zugesezt, weil man θεὸς für Subject hielt. Uebersetze: „Nicht ist er ein Gott Todter, sondern Lebender.“ Auch ὑμεῖς οὖν der Rec. in *AD* vor πολὺ πλαν. fehlt in ℵ*BCLΔ* und ist nur verdeutlichende Correctur.

Schrift nicht kennet. Dagegen hat *Klost.* eingewandt: diese Auffassung, wornach das Particip eine Erklärung des τοῦτο sein soll, entbehre in der neutestamentlichen Sprache der Begründung und passe nicht in den Zusammenhang, weil das folgende γάρ keinen Beweis für das Ignoriren der Schrift und der Macht Gottes bringt, sondern nur zeigt, daß sie mit dem vorgebrachten Collisionsfalle im Irrtum sind, indem bei der Auferstehung der Todten ein so präsumirter Fall gar nicht eintreten könne. διὰ τοῦτο weist also auf das Vorige zurück: darum weil ihr eine solche Frage vorbringt, irret ihr und kennet weder die Schrift noch die Macht Gottes. *Ipse sermo vester prodit errorem vestrum. Beng.* Die mit οὐ gebildete Frage fordert eine bejahende Antwort. V. 25. ἀναστῶσι ist generell: wenn die Gestorbenen auferstehen. V. 26. ἐπὶ τοῦ βάτου bringt die nähere Bestimmung zu ἐν τῇ βιβλ. Μωυσ. im Buche Mose's bei dem Dornbusche d. h. da wo vom Dornbusche die Rede ist, Ex. 3, 6. Ueber diese Citationsweise einzelner Schriftabschnitte vgl. *Delitzsch*, Paulus des Apostels Brief an die Römer hebr. übersezt. Lpz. 1870 S. 12. Ueber die Argumentation Jesu aus dieser Schriftstelle s. das Nähere zu Mtth. a. a. O. Zum Schlusse wiederholt Jesus nach Mark. das πλανᾶσθε, durch πολύ verstärkt: „viel (sehr) irret ihr".

V. 28—34. **Die Frage des Schriftgelehrten über das vornehmste Gebot.**[1] Vgl. Mtth. 22, 34—40. Ueber den Zusammenhang dieser Fragestellung mit der vorhergehenden Abweisung der Sadducäer, sowie über den dem Mark. eigentümlichen Schluß v. 32—34 s. die Erkl. zu Matth. Den Zusammenhang deutet Mark. in den zwei Participialsätzen ἀκούσας αὐτῶν συζητ. und εἰδὼς (ἰδὼν) ὅτι cet. an, von welchen der zweite das ἐπηρώτησεν motivirt. Da der Schriftgelehrte das Streiten der Sadducäer mit Jesu gehört hatte, so trat er hinzu, und da er aus dem Zuhören erkant oder gemerkt hatte, wie treffend Jesu denselben geantwortet hatte, so legte er ihm die Frage vor, welches das vornehmste Gebot sei (πάντων ist *neutr.* und ἐντολὴ πρώτη πάντων allererstes Gebot, vgl. *Winer* §. 27, 6). V. 29 f. Das Gebot, welches Jesus als erstes genant hatte, führt Mark. mit seiner Einleitung in Deut. 6, 4. 5: Höre Israel u. s. w. gedächtnismäßig an, so daß Grundtext und LXX durchklingen und zu der dem Grundtexte entsprechenden Aufzählung von καρδίας, ψυχῆς und ἰσχύος noch aus der LXX καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου hinzugefügt[2] und statt δυνάμεώς σου

---

1) V. 28. Ob εἰδὼς in ℵ^{c}*AB* oder das von *Tisch.* 8 nach ℵ**CDL* aufgenommene ἰδών ursprünglich sei, läßt sich nicht bestimt entscheiden. Die Lesart πασῶν statt πάντων findet sich nur in jüngeren Hdschr. (*Mal.*). V. 29. πάντων oder πασῶν hinter πρώτη ist Glosse aus v. 28. In v. 31 ist ὁμοία hinter δευτέρα aus Matth. in *AX* u. Rec. gekommen. V. 32. θεός hinter εἷς ἐστίν ist nach ℵ*ABL al.* zu streichen. In v. 33 ist ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς hinter συνέσεως aus v. 30 in die Rec. gekommen; statt πλεῖον ist laut ℵ*BLΔ* περισσότερον aufzunehmen und der Artikel τῶν vor θυσιῶν warscheinlich späterer Zusatz.

2) Nämlich im Vatican. Texte der LXX, wogegen *Cod. Alex.* statt διανοίας richtig καρδίας hat, so daß vielleicht schon zu Christi Zeiten die beiden Lesarten vorhanden und bekant waren.

(= בְּכָל־מְאֹדֶךָ) ἰσχύος σου gewählt ist. V. 31. δευτέρα αὕτη „zweites (Gebot ist) dies". V. 32. ὅτι εἷς ἐστίν „daß er (Gott) einer ist und nicht ein anderer außer ihm". Bei Wiederholung des ersten Gebotes v. 33 ist ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως statt ἐξ ὅλης τῆς διανοίας gesezt. σύνεσις die Einsicht, Intelligenz, als das Princip des religiösen und sittlichen Strebens, vgl. Kol. 1, 9, ist synonym für διάνοια. Die wahre Nächstenliebe ist besser (viel wichtiger) als alle Ganzopfer und Schlachtopfer. ὁλοκαύτωμα heißt das Brandopfer, weil es ganz auf dem Feuer des Altars zu Gott aufstieg. θυσία ist das Schlachtopfer, von dem nur bestimte Teile auf dem Altare angezündet wurden. Beide Worte verbunden bezeichnen alle Altaropfer. V. 34. ἰδὼν αὐτὸν ὅτι bekante Attraction. νουνεχῶς verständig, einsichtsvoll, im N. T. nur hier. — Mit der Bemerkung: „Und niemand wagte ihn noch weiter zu fragen" schließt Mark. die Darstellung der Versuche der jüdischen Oberen — Pharisäer und Herodianer, Sadducäer und Schriftgelehrte (v. 13—34), Jesum durch verfängliche Fragen zu fangen.

V. 35—37. **Vom Sohne Davids.**[1] Vgl. Mtth. 22, 41—46. Luc. 20, 41—44. Nachdem Jesus alle seine Widersacher durch schlagende Widerlegung ihrer Fragen so abgewiesen hatte, daß sie ihn nicht mehr zu fragen wagten, richtet er endlich an sie die Frage über die Person des Messias, um ihnen den Irrtum ihrer Lehre, daß derselbe Davids Sohn sei, aus der Schrift nachzuweisen. Das ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς, womit Mark. diese Frage einleitet, zeigt deutlich, daß die Widerlegung der pharisäischen Vorstellung vom Messias eine Erwiderung auf die Fragen sein soll, mit welchen Pharisäer, Sadducäer und Schriftgelehrte Jesum hatten versuchen wollen. Dem steht auch das διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ nicht entgegen, da dieses nicht so zu verstehen ist, daß Jesus irgend einmal während des Lehrens im Tempel diese Frage aufgeworfen und beantwortet hat, sondern besagt laut des Contextes, daß dies nach dem v. 13—35 Berichteten geschehen ist. — Die Frage mit der Antwort hat übrigens Mark. nur nach ihrem wesentlichen Inhalte wiedergegeben, indem er Jesum in seinem Vortrage an das Volk auf die Schriftwidrigkeit der pharisäischen Messiasvorstellung hinweisen läßt. Den Sachverhalt hat Matth. genauer überliefert; doch ist die Form der Darstellung bei Mark. lebendiger; erst das verwundernde πῶς λέγουσιν, dann das nachdrucksvolle αὐτὸς ὁ Δαυίδ v. 36, endlich die mit dem wiederholten αὐτὸς Δαυίδ eingeleitetete Frage: „David selbst nent ihn Herr und woher ist er sein Sohn?" πόθεν woher komt es, daß .. Der Irrtum der Schriftgelehrten bestand darin, daß sie die Weißagung vom Messias einseitig auf die menschliche Abkunft desselben von David beschränkten und den von den Propheten ebenso deutlich verkündigten göttlichen Ursprung desselben leugneten, daß sie wie die Neuprotestanten die menschliche Natur Christi allein annahmen. — Das Weitere s. zu Mtth. 22, 43 ff. — Mark. sezt hinzu: „und das viele Volk,

1) V. 36. γάρ hinter αὐτός ist nach ℵ*BLT al.* zu streichen; eben so das οὖν in v. 37.

welches anwesend war, hörte Jesum gerne". Diese zum Folgenden überleitende Bemerkung soll zeigen, wie Jesus rücksichtslos gegen die Schriftgelehrten auftreten konte.

V. 38—40. **Warnung vor den Schriftgelehrten.** Vgl. Luc. 20, 45—47. Von der langen Strafrede wider die Pharisäer und Schriftgelehrten, mit welcher Jesus nach Matth. 23 sein öffentliches Wirken im Tempel beschließt, haben Mark. u. Luk. nur eine kurze Warnung vor der Ehrsucht und Habgier dieser Menschenklasse mitgeteilt; Luk. weil er schon in c. 14 den Hauptinhalt jener Rede in Form eines Lehrvortrags Jesu mitgeteilt hat; Mark., weil ihm eine vollständige Aufdeckung des scheinheiligen und verderblichen Treibens dieser Volksführer für die Heidenchristen unnötig erschien, da der Einfluß der Pharisäer und Schriftgelehrten auf das Volk sich nicht über Palästina hinaus erstrekte. — Auf Mitteilung nur einiger Gedanken aus einer größeren Rede deutet die Einführung dieser Warnung durch *καὶ ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἔλεγεν* „und bei seinen Lehren sagte er" hin. *βλέπετε ἀπό* wie 8, 15. *τῶν θελόντων* welche wollen in stattlichen Talaren einhergehen. *θέλειν* wollen s. v. a. lieben, gerne haben. *στολή* ist das Staatskleid zum Ausgehen. *ἀσπασμούς oratio variata* statt *ἀσπάζεσθαι* ist noch von *θελόντων* regiert, vgl. *Winer* §. 63, II, 1. — Zu v. 39 vgl. Mtth. 23, 6. *Οἱ κατεσθίοντες* v. 40 könte noch von *βλέπετε cet.* abhängen, indem statt des Genitivs der Nominativ gewählt wäre, um die Charakterisirung selbständiger und nachdrücklicher hinzustellen; vgl. *Buttmann*, Neutestamentl. Gramm. S. 60, *Weiss* u. A. Allein einfacher ist es und dem Affecte der Rede gemäßer erscheint es, mit *Grot., Beng.* u. v. A. v. 40 als neuen Satz zu fassen: „Sie die der Witwen Häuser verzehren und (dabei) vorwandweise lange Gebete halten" (*Luther* treffend: ‚und wenden langes Gebet vor'). Unter dem Aufessen der Witwenhäuser sind alle Arten, das Eigentum der Witwen an sich zu bringen, zusammengefaßt; nicht nur der Mißbrauch, daß Schriftgelehrte von frommen Witwen sich unterhalten ließen (vgl. 1 Kön. 17, 9 ff. 2 Kön. 4, 8 ff. Luc. 8, 2 f.), sondern auch die mancherlei Wege und Mittel, unter dem Scheine des Rechts und des Rechtsbeistandes das Vermögen der Witwen sich zuzueignen. *μακρὰ προσευχόμενοι* von Fürbitten zu deuten, welche die Schriftgelehrten als die in geistlichen Dingen am besten Bescheid wußten, gegen Bezahlung für Witwen übernahmen (*Weiss*), paßt weder zu *προφάσει* noch ist es als jüdische Sitte nachzuweisen. *προφάσει προσεύχεσθαι* heißt: das Gebet als Vorwand zur Erreichung unlauterer egoistischer Zwecke gebrauchen. Solcher Mißbrauch des Heiligen kann nur *περισσότερον κρίμα* größeres, schwereres Gericht nach sich ziehen.

V. 41—44. **Vom Scherflein der Witwe.**[1] Vgl. Luc. 21, 1—4.

---

1) V. 41. *ὁ Ἰησοῦς* der Rec. fehlt in ℵ*BL al.* V. 43. Statt *λέγει* lies nach ℵ*ABDL εἶπεν* und für *βαλόντων* nach ℵ*ABD βαλλόντων*. Dagegen hat *Tisch.* 8 das nur durch *X* und späte Majuskeln bezeugte *βέβληκεν* gegen *ἔβαλεν* in *ABDLΔ* beibehalten.

Dieses kleine bei Matth fehlende Stück hat Mark. wegen seiner sachlichen Verwandtschaft mit dem Vorhergehenden hieher gesezt. Die arme Witwe, welche zwei Lepta, ihre ganze Habe, in den Gotteskasten warf, ist im Contraste gegen die Habsucht der Schriftgelehrten ein leuchtendes Vorbild liebethätiger Frömmigkeit. V. 41. Die Einleitung *καθίσας — ἐθεώρει* zeigt, daß dieser Vorgang eine Scene aus den lezten Tagen des Lehrens Jesu im Tempel darstelt, ohne nähere Bestimmung des Zeitpunktes, der für die Sache von keinem Belange war. *τὸ γαζοφυλάκιον* ist nicht die Schatzkammer, sondern der Opferstock, in welchen die Tempelbesucher milde Gaben für den Tempel legten. Nach rabbinischen Angaben bestand das *γαζοφυλάκιον* aus 13 trompetenförmigen ehernen Kisten (שׁוֹפָרוֹת) im Vorhofe der Weiber; vgl. *Lightf. Decas chorogr. Marco praemissa III* §. 4. — *χαλκόν* nicht Geld überhaupt (*Grot., Fritzsche*), sondern Kupfergeld (6, 8), das die Meisten gaben. V. 42. *λεπτόν* die kleinste Kupfermünze, von ihrer Kleinheit so genant, ein Heller, war $^1/_8$ röm. *As*, ein halber Quadrans (*κοδράντης* s. zu Mtth. 5, 26). Zwei Lepta, nicht ein Quadrans ist genant, nach der treffenden Bemerkung von *Bengel: quorum unum vidua retinere potuerat.* V. 43 f. *προσκαλεσάμενος τ. μαθητὰς αὐτοῦ* deutet auf die Wichtigkeit des zu Sagenden hin. *πλεῖον πάντων* nämlich nach Maßgabe ihres Vermögens, wie v. 44 erläutert ist. Während die Reichen von ihrem Ueberflusse gaben, gab sie *ἐκ τῆς ὑστερήσεως αὐτῆς* aus ihrem Mangel, ihrer Mittellosigkeit heraus alles was sie besaß. *ὅλον τὸν βίον αὐτῆς* ihr ganzes Vermögen, was sie nämlich zur Zeit hatte. *βίος victus,* das wovon man lebt, Subsistenzmittel.

Cap. XIII. Weissagung Jesu von seiner Wiederkunft und dem Weltende. Vgl. Matth. 24 u. Luk. 21, 5—36.

Diese die ganze Entwickelung des Reiches Gottes bis zu seiner Vollendung umspannende Rede stimt nach Anlage, Inhalt und Gedankengang ganz mit der in Matth. 24 überein, und ist dort schon im Ganzen erklärt worden.[1] Nach v. 1 waren es nicht die Jünger überhaupt,

---

1) V. 2. *ἀποκριθείς* der Rec. vor *εἶπεν* ist nach ℵ*BL al.* zu tilgen. *ὧδε* hinter *ἀφεθῇ* fehlt in *AX al.* und ist von *Mey., Weiss* u. *Tisch.*8 als aus Matth. hereingekommen gestrichen, dagegen nicht nur von *Griesb., Fritzsche* und *Scholz,* sondern auch von *Lchm.* als echt beibehalten worden, weil es in ℵ*BD* u. anderen Uncialen u. auch Verss. steht, und der Ausfall desselben in *AX* auch durch den Blick auf Luk. veranlaßt sein kann, wie denn auch *ἐπὶ λίθῳ* warscheinlich aus Luk. geflossen ist statt *ἐπὶ λίθον,* welches ℵ*BL al.* haben. V 4. Statt *εἶπε* der Rec. nach *AX al.* ist die Imperativform *εἰπόν* (nicht *εἶπον*) mit ℵ*BDL al.* zu lesen. Nach denselben Codd. ist *μέλλῃ* dem *μέλλει* vorzuziehen. In v. 5 tilge *ἀποκριθείς* wie bei v. 2 und stelle *αὐτοῖς* hinter *λέγειν* nach ℵ*BLU al.* — V. 6. *γάρ* fehlt in ℵ*BL al.* und ist warscheinlich nur aus Matth. oder Luk. hereingekommen; ebenso in v. 7 b hinter *δεῖ.* V. 8. *καὶ ταραχαί* fehlt in ℵ*BDL al.* und ist deshalb von *Lchm.* und *Tisch.* weggelassen worden, wird aber von *Mey.* und

welche beim Weggange Jesu aus dem Tempel auf die herrlichen Gebäude desselben hinwiesen, sondern einer (εἷς) der Jünger, der nicht genant ist, warscheinlich aber Petrus war. Und auf dem Oelberge waren es Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas, welche die Frage nach der Zeit, wann die v. 2 angekündigte Zerstörung des Tempels eintreten werde, an Jesum richteten. Die Frage selbst lautet in ihrem zweiten Teile bei Mark. etwas anders als bei Matth. Anstatt nach dem σημεῖον der Parusie Jesu und der Vollendung fragen sie: *τί τὸ σημεῖον (sc. ἔσται), ὅταν μέλλῃ cet.*: was wird das Zeichen sein (das Vorzeichen, an dessen Erscheinen man erkent), wann dieses alles im Begrffe steht vollendet zu werden? ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα kann nicht von der völligen Zerstörung der Tempelgebäude (*Fritzsche, Mey.*), verstanden werden, weil diese schon in ταῦτα ἔσται liegt, und weder πάντα noch συντελεῖσθαι auf die Tempelzerstörung paßt, sondern kann nur auf eine Reihe von Ereignissen bezogen werden, die mit der Zerstörung des Tempels anheben und successive eintreten werden. Sprachlich läßt sich zwar πάντα ταῦτα weder von der ganzen Welt (wie ταῦτα wol von Philosophen gebraucht wird vgl. *Bernhardy* S. 280), noch von allen Dingen der Parusie (*Lange*) deuten, aber sachlich ist diese Erklärung richtig, und nicht ‚contextwidrig durch Matth. 24, 3 erzwungen' (*Mey.*), da die Jünger sich die Aufrichtung des messianischen Reichs als nach der Zerstörung Jerusalems unmittelbar eintretend und das messianische Reich als die Vollendung des Weltlaufs dachten. Mark. hat nur die Begriffe παρουσία und συντέλεια τοῦ αἰῶνος vermieden, weil die Heidenchristen mit diesen den Juden geläufigen messianischen Erwartungen nicht bekant waren, und es den Lesern seines Evangeliums überlassen, den unbestimten Ausdruck sich aus der folgenden Rede

---

Weiss als echt verteidigt, obwol es nur durch *AX al.* beglaubigt ist, weil es als Zusatz sich nicht erklären läßt, dagegen vor dem folgenden ἀρχαί leicht ausfallen konte. V. 9. Statt ἀρχαὶ ὠδίνων (*AX al.*) haben ℵ*BDL al.* den Sing. ἀρχὴ ὠδ., welchen *Tisch.* 8 mit *Griesb.* u. *Scholz* vorgezogen hat. Aber die Entstehung des Plurals ist schwer begreiflich, während er leicht nach Matth. in den Singul. geändert werden konte. Fraglich bleibt die Echtheit des γάρ nach παραδώσουσιν, da ℵ*A* dafür *BL* dagegen zeugen. V. 11. μηδὲ μελετᾶτε fehlt in ℵ*BDL* und ist von *Lchm.* eingeklammert, von *Griesb.* u. *Tisch.* 8 gestrichen, als Zusatz aus Luk.; aber Luk. hat nur μὴ προμελετᾶν, und eher möchte μὴ μελετᾶτε als überflüssig weggelassen worden als zugesezt sein. V. 14. Ueber τὸ ῥηθὲν — προφήτου der Rec. s. die Texterkl. ἑστώς oder ἑστός der Rec. in *AX* ist grammatische Aenderung nach Matth. und ἑστηκότα mit ℵ*BL* zu lesen. V. 15. εἰς τὴν οἰκίαν in *ADX* ist erklärender Zusatz zu καταβάτω und nach ℵ*BL* zu tilgen. Ebenso ὤν in v. 10 hinter ἀγρόν. V. 18. ἡ φυγὴ ὑμῶν fehlt in ℵ*BDL* und ist aus Matth. eingetragen. V. 22. Ψευδόχριστοι καί fehlt nur in *D* u. 124 und ist nicht mit *Mey.* und *Weiss* als aus Matth. hereingekommen zu verdächtigen. Auch δώσουσιν ist durch ℵ*BC al.* so gut beglaubigt, daß ποιήσουσιν in *D* dagegen nicht in Betracht kommen kann. V. 25. ἐκπίπτοντες ist durch *A al.* zu schwach beglaubigt gegen πίπτοντες in ℵ*BCDLΠ al.* — V. 31. Statt παρέλθωσι (*ACD al.*) haben ℵ*BL al.* παρελεύσονται. V. 33. καὶ προσεύχεσθε in ℵ*AC* ist warscheinlich Glossem aus 14, 38; es fehlt in *BD* u. Itala. In v. 37 ist ἅ durch *A* u. Majusk. nicht ausreichend beglaubigt, obwol es auch passend wäre.

näher zu bestimmen. — V. 5. Das Prädicat zu ὅτι ἐγώ εἰμι, nämlich ὁ Χριστός, ergibt sich aus dem vorhergehenden ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου. V. 8. λιμοὶ καὶ ταραχαί Hungersnöte und Verwirrungen, Wirrsale (*Mey., Weiss*); nicht Empörungen, worauf der Context nicht führt. V. 9. βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτούς sehet aber ihr auf euch selbst, wie ihr euch zu verhalten habt (*Mey., Weiss*), nicht wie euer Schicksal sein werde (*de W., Bl.*).

V. 9 ff. In der Schilderung der Verfolgungen, welche die Jünger bei Verkündigung des Evangeliums erleiden werden, bevor das Ende komt (v. 9—13), weicht Mark. von Matth. v. 9—14 darin ab, daß er einerseits den Haß, welchen die Jünger von seiten der Nichtchristen erfahren werden, weiter ausführt durch Mitteilung von Gedanken, welche Matth. in der Apostelinstruction c. 10 erwähnt hat (vgl. v. 9, 11—13 mit Mtth. 10, 17—22), andrerseits die Schilderung in v. 10—12 des Matth. von dem Anstoße, welchen selbst viele Christen am Evangelium nehmen werden, von dem Auftreten falscher Propheten und dem Erkalten der Liebe bei Vielen übergangen, endlich den Hinweis auf die Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern (Mtth. v. 14) umgestelt, nämlich schon v. 10 erwähnt hat. Hiernach gestaltet sich bei Mark. der Gedankengang in diesem Abschnitte so, daß den Jüngern zuerst angekündigt wird, daß sie in Synedrien und Synagogen werden zur Strafe gezogen und vor Fürsten und Könige gestelt worden, um des Zeugnisses von Christo willen, da das Evangelium allen Völkern gepredigt werden solle (v. 9 u. 10), sodann ihnen der Beistand des heiligen Geistes bei ihrer Verantwortung in Aussicht gestelt (v. 11), endlich die Schwere der Erbitterung und des Hasses, der sie ausgesezt sein werden, hervorgehoben wird (v. 12. 13). Diese ganze Schilderung des den Jüngern bevorstehenden Schicksals ist durch das sie einleitende βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτούς unter den Gesichtspunkt einer Anweisung zum richtigen Verhalten in so schwerer Zeit gestelt. Zu v. 9 vgl. die Erkl. bei Mtth. 10, 17. 18. καὶ εἰς συναγωγάς ist nicht zu εἰς συνέδρια zu ziehen und mit δαρήσεσθε ein neuer Satz zu beginnen (*Luth., Beza, Calov* u. A. bis auf *Mey.* herab), sondern ist mit δαρήσεσθε zu einem Satze zu verbinden, und εἰς συνέδρια prägnant gebraucht: in Synagogen werdet ihr gebracht und dort gegeißelt werden; nicht: unter Geißelhieben werdet ihr in Synagogen geführt werden (*Beng., Lange*), denn die Geißelung geschah in den Synagogen, s. zu Mtth. 10, 17. Act. 22, 19. — V. 10. Der Gedanke: „unter alle Völker soll (nach göttlichem Rathe) zuerst (d. h. ehe das Ende komt) das Evangelium verkündigt werden", ist zwar nur durch καί angeknüpft, dient aber zur Erläuterung der Begründung des εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. Vor Fürsten und Königen werden die Jünger um Christi willen gestelt werden, um vor denselben Zeugnis abzulegen, weil das Evangelium zu allen Völkern gelangen soll. Der Vers ist also hier weder störend noch unpassend (*Köstl., de W., Bl.*) eingeschoben, noch ist er aus dem καὶ τοῖς ἔθνεσιν Mtth. 10, 18 herausgesponnen (*Weiss*, Mark.-Ev. S. 417). — V. 11—13 sind zu Mtth. 10, 19—22 erklärt worden. — V. 14—23 entsprechen

den Vv. 15—25 bei Matth., s. die Erkl. dort. Mark. hat nur etliche für heidenchristliche Leser überflüssige oder nicht verständliche Worte weggelassen; in v. 14 die Angabe *τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τ. προφήτου*, die zwar im *text. rec.* steht, aber in ℵ*BDL*, Ital. Vulg. fehlt und Glosse aus Matth. ist, ferner in v. 18 *μηδὲ σαββάτῳ*, außerdem in v. 14 u. 20 den Ausdruck geändert, in v. 14 *ἑστηκότα ὅπου οὐ δεῖ* statt *ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ* gesagt. *ἑστηκότα* ist nicht *neutr. plur.*, sondern *accus. sing. masc. gen.* Die Verbindung des Masc. mit dem Neutrum *τὸ βδέλυγμα* erklärt sich daraus, daß dem Schriftsteller der Urheber des Greuels der Verwüstung vorschwebte; jedoch nicht das Römerheer, wie *Volkm.* u. *Weiss* aus Luk. eintragen. *ὅπου οὐ δεῖ* ist sachliche Umschreibung des *ἐν τόπῳ ἁγίῳ*, aber nicht Bezeichnung des heiligen Landes, das als Eigentum Jehova's vor frevelhafter Verwüstung durch die heidnische Weltmacht geschüzt sein solle (*Weiss*), sondern Bezeichnung entweder des Tempels als Wohnstätte des Herrn oder Jerusalems als Stadt Gottes. Mark. unterläßt es eben so wie Matth. den räthselhaften prophetischen Ausdruck *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημ.* näher zu bestimmen. Die Worte *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* enthalten bei Mark. nur die Mahnung, auf das angekündigte *βδέλ. τ. ἐρημ.* zu merken, um dasselbe bei seinem Eintreten zu erkennen. — V. 19. *ἔσονται αἱ ἡμέραι — θλῖψις*: den Tagen wird zugeschrieben was in ihnen geschieht. Der Zusatz *ἣν ἔκτισεν ὁ θεός* dient zur genaueren Bestimmung des Begriffes *κτίσεως* als Schöpfung der Welt. — V. 20. *εἰ μὴ ἐκολόβωσεν κύριος τὰς ἡμι* ist deutlicher als die passive Wendung *εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμ.* bei Matth. — Die Warnung vor falschen Messiassen v. 21—22 ist im Vergleich mit Mtth. etwas verkürzt, namentlich die weitere Ausführung dieses Gedankens in v. 26—28 des Matth. übergangen, dagegen in v. 23 mit *ὑμεῖς δὲ βλέπετε* (vgl. v. 5) die Mahnung, sich vor Verführung in Acht zu nehmen, nochmals (vgl. v. 9) eingeschärft. — V. 24—27. Die Schilderung der die Parusie Christi ankündigenden Vorboten leitet Mark. mit *ἀλλά* ein, was *Mey.* u. *Weiss* als ‚abbrechend und zu einem neuen Gegenstand überführend' fassen, das aber offenbar das Folgende in Gegensatz zum bisherigen stellen soll. Nicht die auftauchenden Gerüchte, daß der Messias hie und da erschienen sei, sind für Vorzeichen seiner Parusie zu halten, sondern Veränderungen, die nach der Trübsal jener Tage am Himmel vorgehen und die Auflösung des jetzigen Bestandes des Weltgebäudes bewirken. Das *εὐθέως μετά* des Matth. hat Mark. durch *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετά* ersezt, ohne den Gedanken zu alteriren. *αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* die Kräfte in den Himmeln sind nicht die am Himmelsfirmamente befestigten Gestirne (*Bl.*, *Weiss*), deren Erwähnung nach der mit Sonne, Mond und Sternen vorgehenden Wandelung eine ganz matte Tautologie bilden würde, sondern wie *αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν* (Mtth.) die dem Himmelsgebäude immanenten und dasselbe in seinem Bestande erhaltenden kosmischen Kräfte. — Zu v. 28—32 s. die Erkl. zu Mtth. 24, 32—36. Der Ausdruck (v. 27): *ἀπ' ἄκρου γῆς — οὐρανοῦ* vom äußersten Rande der Erde bis zum entgegengesezten Rande des Himmels d. h. bis

zu dem Ende, wo der Himmel nach dem optischen Scheine die Erde berührt, ist poetischer als bei Matth.; so auch in v. 32 die Gradation *οὐδείς — οὐδὲ οἱ ἄγγελοι — οὐδὲ ὁ υἱός*.

Den paränetischen Schluß der Rede v. 33—37 hat Mark. selbständig gebildet, indem er an den Gedanken, daß niemand außer allein der Vater im Himmel Tag und Stunde der Parusie des Menschensohnes wisse (v. 32), die Mahnung zur Wachsamkeit anknüpft, und diese Mahnung durch eine kurze Vergleichung begründet und wiederholt einschärft. Die Mahnung begint mit *βλέπετε*, wie v. 9 u. 23, woran sich *ἀγρυπνεῖτε* anschließt: „sehet zu, wachet! denn ihr wißt nicht, wann die Zeit ist.“ Diese Worte erinnern an die Anwendung des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen Mtth. 25, 13. *ὁ καιρός* ist die Zeit der Wiederkunft des Herrn. — Zu der diesen Gedanken erläuternden Vergleichung v. 34 ff. ist der Stoff aus den Gleichnissen Mtth. 25, 14 ff. und Luc. 19, 12—17 genommen. V. 34 ist ein Anantapodoton, indem zu dem *ὡς* kein entsprechendes *οὕτως* folgt, sondern der Nachsatz mit *γρηγορεύετε οὖν* in die Form einer aus dem Vorhergehenden gefolgerten Mahnung eingekleidet ist, die als Nachsatz gedacht lauten solte: so gebiete auch ich euch zu wachen. Der V. wird übrigens von den Ausll. sehr verschieden construirt. Das Hauptverbum ist *ἐνετείλατο* und das Obj. zu *ἐνετειλ.* nicht blos das dem Thürhüter befohlene *ἵνα γρηγορῇ* sondern auch *τὸ ἔργον αὐτοῦ*, das er jedem seiner Knechte befahl. — *ἀπόδημος* ist auch nicht ganz gleichbedeutend mit *ἀποδημῶν* (Mtth. 25, 10) im Begriff zu verreisen, sondern: welcher verreist ist, *ἄνθρωπος ἀπόδημος* ein auf Reisen Befindlicher. *τὴν ἐξουσίαν* die (betreffende) Gewalt d. i. laut Context die Vollmacht über das Hauswesen. Demnach ist zu übersetzen: „Wie ein auf Reisen Befindlicher, als er sein Haus verlassen und seinen Knechten die Vollmacht gegeben, jedem sein Werk und dem Thürhüter zu wachen befohlen hat.“ Das *καί* vor *ἑκάστῳ* in der Rec. nach AC^2 *al.* ist eine verfehlte exegetische Glosse, durch die *ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτ.* mit dem vorhergehenden *δοὺς τοῖς δουλ. cet.* verknüpft werden solte. Die beiden Participialsätze *ἀφείς* und *δούς cet.* sind einheitlich zu verbinden; als er beim Verlassen seines Hauses seinen Knechten die Vollmacht gab. — V. 35. Die Begründung des *γρηγορεῖτε* ist dem Gleichnisse entsprechend gefaßt. *ὁ κύριος τῆς οἰκίας* ist der auf Reisen befindliche Hausherr — in der Anwendung: der Menschensohn, dessen Kommen (v. 26) erwartet wird, ohne daß man die Stunde desselben weiß (v. 32). Ueber die vier Nachtwachen s. zu Mtth. 14—24. — Die Rede schließt v. 37 mit wiederholtem nachdrücklichen *γρηγορεῖτε*: „was ich euch sage; sage ich allen: wachet!“

II. Die Geschichte des Leidens und Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi. Cap. XIV—XVI.

Auch in der Schilderung der geschichtlichen Erfüllung dessen, was Jesus seinen Jüngern über den in Jerusalem ihm bevorstehenden Ausgang

seines irdischen Lebens durch Leiden, Kreuzestod und Auferstehung nach der Schrift vorhergesagt hatte, folgt Mark. ganz der Darstellung des Matthäus-Evangeliums in Betreff sowol der Auswahl als der Anordnung und Reihenfolge der einzelnen Vorgänge, wobei er nur hie und da einzelne kleine Züge zur Veranschaulichung der Sache hinzufügt, im allgemeinen aber sich auf Erwähnung der Hauptmomente beschränkt und namentlich die Mitteilungen des Matth. über das Ende des Verräthers Judas, über die Versiegelung und Bewachung des Grabes sowie über einzelne Momente bei dem Verhöre vor Pilatus und bei dem Tode Jesu übergangen hat, weil diese Thatsachen, durch deren Erwähnung Matthäus das Verhalten der Oberen des jüdischen Volks bei der Verwerfung und Tödtung Jesu als offensichtliche Verstoktheit gegen Christum charakterisirt, für die Heidenchristen minder wichtig erschienen. — Vgl. hiezu die genauere Darlegung der Besonderheiten in den Berichten der vier Evangelien über die Leidensgeschichte des Herrn im Comm. zu Matth. Vorbemerkk. zu c. 26—28.

Cap. XIV. Die Salbung, das Paschamahl, der Seelenkampf in Gethsemane; die Verhaftung und Verurteilung Jesu und die Verleugnung des Petrus.

V. 1—9. **Die Salbung Jesu in Bethanien.**[1] Vgl. Matth. 26, 1—13. Wie Matth. die Leidensgeschichte mit dem Berichte von der Salbung Jesu in Bethanien eröffnet, diesem Factum aber die Mitteilung über den Beschluß des Synedriums, Jesum zu verhaften und zu tödten, voraufgehen und das Anerbieten, Jesum zu verrathen, welches Judas Ischariot den Hohenpriestern macht, folgen läßt: so berichtet auch Mark. diese drei in engem, sachlichem Zusammenhange mit einander stehenden Begebenheiten in derselben Reihenfolge. — V. 1. Die Zeitbestimmung: „Es war aber das Pascha und das Ungesäuerte nach zwei Tagen“ ist nicht so zu verstehen, daß alle jene drei Begebenheiten zwei Tage vor dem Feste erfolgt seien, sondern steht in Beziehung zu der Angabe v. 12 und besagt nur, daß der Beschluß des Synedriums, Jesum zu verhaften, damals gefaßt wurde. Wie *τὸ πάσχα* die Feier des Paschamahles bezeichnet, so *τὰ ἄζυμα* das Fest der ungesäuerten Brote. Vgl. für *τὰ ἄζυμα* als Bezeichnung des Festes 3 Esr. 1, 10.

---

1) V. 2. Statt *δέ* der Rec., welches aus Matth. stammt, lies *γάρ* mit ℵ*BC* DL al.* — V. 3. *καί* vor *συντριψ.* fehlt in ℵ*BL* und ist nur zur Verbindung der Sätze eingeschoben, ebenso das *κατά* vor *τῆς κεφαλῆς* zur Verdeutlichung des Sinnes. Ebenso in v. 4 *καὶ λέγοντες.* — In v. 5 ist *τοῦτο τὸ μύρον* durch *ABC KLUΔΠ* überwiegend bezeugt und *τὸ μύρον* in *FGHM al.* nur als überflüssig weggelassen worden. V. 6. *εἰς ἐμέ* gründet sich nur auf Minuskeln, wofür nach ℵ*ABCDL al.* *ἐν ἐμοί* zu lesen. V. 8. *ἔσχεν* haben alle älteren Codd., *εἶγεν* nur Minuskeln. V. 9. *τοῦτο* hinter *τὸ εὐαγγέλιον* ist aus Matth. hereingekommen.

„Die Hohenpriester und die Schriftgelehrten" nent Mark. als die Urheber des Planes. Das motivirende ἔλεγον γάρ bezieht sich auf ἐν δόλῳ. Mit List suchen sie Jesum zu verhaften, nicht öffentlich am Feste, weil dann ein Aufruhr des Volks entstehen konte. Das Futur ἔσται drükt die Gewißheit des zu Befürchtenden aus. Ueber die *Salbung* s. das Nähere zu Mtth. 24, 6 ff. — V. 3. πιστικῆ echt, unverfälscht, eig. Narde auf die man sich verlassen kann, da das Nardenöl oft verfälscht wurde. Andere nicht haltbare Erklärungen s. bei *Mey.* z. u. St., *Luthardt* zu Joh. 12, 3, *Winer* Gr. §. 16, 3 c β u. *Wichelh.* Leidensgesch. S. 74 ff. — In den folgenden Angaben ist Mark. genauer als Matth. συντρίψασα sie zerbrach es, den engen Hals des Gefäßes, um den vollen Inhalt um so leichter über Jesum ausgießen zu können (*Lth.*), während das Oel sonst nur tropfenweise hätte herausfließen können; nicht blos, weil sie den vollen Inhalt für Jesum bestimt hatte (*Mey., Wittich.*), oder gar, weil das zu so hohem Zwecke bestimte Gefäß nicht mehr zu geringerem gebraucht werden solte (*Klost., Volkm., Weiss*). κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς sie goß es ihm auf das Haupt herab. V. 4. τινές etliche ist genauer als οἱ μαθηταί (Mtth.). ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς Unwillen zu einander äußernd. Nach Joh. v. 4 war es namentlich Judas Ischariot, dem andere beistimten. V. 5. Das Adverb ἐπάνω *über* ist mit dem *genit. pretii* verbunden. V. 8. ὃ ἔσχεν ἐποιησ. was sie vermochte, eig. wozu sie die Mittel hatte, hat sie gethan. προέλαβεν μυρίσαι im voraus hat sie gesalbt. V. 9. κηρυχθῇ εἰς wie 1, 39.

V. 10 u. 11. Ueber **das Anerbieten des Judas Ischariot**, Jesum den Hohenpriestern zu überliefern: s. die Erkl. zu Mtth. 26, 14—16. Mit ὁ εἷς τῶν δωδ. *der eine* von den Zwölf wird der Contrast der frevelhaften That des Judas mit seiner Bestimmung zum Apostel stärker als durch das artikellose εἷς hervorgehoben. Den Preis, welchen die Hohenpriester dem Judas zahlten, erwähnt Mark. als nicht belangreich für die Sache nicht, sondern bemerkt nur, daß die Hohenpriester sich darüber freuten, das Anerbieten mit Freuden annahmen, weil ihnen dadurch die Aussicht, Jesum in ihre Gewalt zu bekommen, eröffnet wurde.

V. 12—25. **Die Zubereitung und die Feier des Paschamahles.**[1]

---

1) V. 14. Das μου hinter κατάλυμα ist in der Rec. als überflüssig erscheinend gestrichen, aber durch ℵ*BCDLΔ al.* beglaubigt. V. 19. οἱ δέ vor ἤρξαντο fehlt in ℵ*BL al.* und ist wol nur zur Verdeutlichung eingeschoben. καὶ ἄλλοι· μήτι ἐγώ fehlt in ℵ*BCLPΔ* u. mehrern Verss., wonach *Schulz*, *Fritzsche* u. *Tisch.* es gestrichen haben. Aber die Auslassung konte eben so leicht *per homoiotel.* als durch die Auffälligkeit dieser Worte nach dem Vorhergehenden veranlaßt sein, wogegen ein Grund für die Hinzufügung dieser Worte nur durch willkürliche Annahmen sich erfinden läßt. Daß Cod. *A*, welcher dieselben hat, vorher εἰμὶ ῥαββί aus Matth. hinzugefügt hat, liefert dafür keinen Beweis, daß die Worte eine Reminiscenz aus Mtth. v. 25 seien (*Weiss*); da die Annahme, daß die Worte εἰμὶ ῥαββί nach εἰμὶ κύριε v. 22 (Mtth.) gebildet seien, ungleich näher liegt. Demnach können wir mit *Mey.* die Streichung der Worte nicht für kritisch gerechtfertigt erachten. V. 20. ἀποκριθείς wie häufig Zusatz der Rec. τὴν χεῖρα ist durch *A* u. Ital. zu schwach beglaubigt und offenbar aus Matth.

Vgl. Mtth. 26, 17—29. Luc. 22, 7—23. Ueber die Zubereitung des Paschamahles berichtet Mark. genauer als Matth. V. 12. Die verschiedener Deutung fähige Angabe *τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων* wird durch den Zusatz: „als man das Paschalamm schlachtete“ genauer bestimt als der 14. Nisan, an dessen Nachmittage die Paschalämmer geschlachtet wurden, um die Mahlzeit für den Abend zuzubereiten. Mehr hierüber s. zu Mtth. 26, 14. Behufs der Bereitung des Paschamahles sandte Jesus zwei Jünger, nach Luc. 22, 8 Petrus und Johannes, in die Stadt mit einer Anweisung in Betreff des Hauses, wo sie das Mahl bereiten solten, welche den Eindruck göttlicher Präscienz auf sie zu machen geeignet war. Denn auch zugegeben, daß Jesus ohne Vorwissen der Jünger mit dem *οἰκοδεσπότης* darüber Rücksprache genommen hatte, obwol sich dies aus dem *τὸ κατάλυμά μου ὅπου* ‚der Herberge für mich, woselbst‘ nicht sicher schließen läßt, so konte er doch mit demselben nicht verabredet haben, daß die Jünger in der Stadt einen Mann mit einem Wasserkruge auf der Straße treffen würden, der in jenes Haus gehen würde. Ueber diesen Punkt, worin das übernatürliche Moment in der Jüngeranweisung liegt, ist *Weiss* bei dem Versuche, dasselbe wegzudeuten, mit Stillschweigen hinweggegangen. V. 15. *ἀνάγαιον*, eine Nebenform von *ἀνώγαιον* ist gleichbedeutend mit *ὑπερῷον* Oberzimmer. *ἐστρωμένον* mit Tischpolstern belegt; nicht: getäfelt oder mit Teppichen belegt. *ἕτοιμον* bereit stehend, um für den genanten Zweck benuzt werden zu können; nicht ‚für die Mahlzeit hergerichtet‘ (*Weiss*).

Der Bericht über das Paschamahl und über die Stiftung des heiligen Abendmahls (v. 17—25) schließt sich genau an die Relation des Matth. v. 20—29 an; s. die Erkl. zu Matth. Die Abweichungen sind mehr formeller als sachlicher Art. So der Zusatz v. 18 *ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ*, wodurch das Verbrechen des Verraths stärker markirt wird: „einer von euch der mit mir ißt“, mein Tischgenosse. Demselben Zweck dient der Zusatz *εἷς τῶν δώδεκα* vor *ὁ ἐμβαπτόμενος* in v. 20. *εἷς κατὰ εἷς* (v. 19) einer nach dem anderen; *κατά* zeitlich in distributivem Sinne und adverbial gebraucht; vgl. *Winer* §. 37, 3 u. 49, *d*. Das folgende *καὶ ἄλλος· μήτι ἐγώ* ist zwar eine Negligenz des Ausdrucks, als ob vorher nur *εἷς* gesagt wäre, aber ‚gerade den Mark. konte seine schildernde Art hiezu verleiten‘ (*Mey.*); die Frage des Judas (Matth. v. 21) hat Mark. übergangen. — V. 22. *Καὶ ἐσθιόντων* ist Wiederaufnahme des *ἐσθιόντων* v. 18, um den inneren Zusammenhang der Einsetzung des heil. Abendmahls mit dem Paschamahle deutlich zu machen. — V. 23. Bei *τὸ σῶμά μου* ist wie bei Matth. *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* (Luk.) weggelassen, u. in v. 24 bei *διαθήκης* das Prädicat *καινῆς* und

---

hereingekommen. V. 21. Das *ὅτι* in ℵ*BL* ist wol nur durch die Rücksicht auf Matth. in *ACDP al.* weggelassen worden, dagegen das in *BL* fehlende *ἦν* ist durch ℵ*CDP al.* überwiegend beglaubigt. V. 22. Das Subject *ὁ Ἰησοῦς* nach *λαβών* kann fehlen, obwol ℵ²*BD* dafür nicht entscheidend sind. *φάγετε* fehlt in den ältesten Codd. ℵ*ABCD al.* und ist aus Matth. zugesezt. Eben so *καινῆς* in v. 24.

bei *ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν* der Zusatz *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, welcher implicite in der Bezeichnung des Kelches als ‚Bundesblut vergossen für viele' enthalten ist. Denn in Bundesblut liegt der Begriff des Opfers und das Ausgießen des Opferblutes hat sühnende Bedeutung. Ueber die Einsetzungsworte s. das Nähere bei Matth.

V. 26—31. **Das Gespräch auf dem Gange nach Gethsemane** ist übereinstimmend mit Mtth. 26, 30—35 erzählt[1], nur die Voraussage der Verleugnung des Petrus v. 30 ist bestimter gefaßt: „*heute* in dieser Nacht, ehe der Hahn *zweimal* kräht, wirst du mich dreimal verleugnen", indem bei Matth. *δίς* und *σήμερον* fehlt. V. 31. *ἐκπερισσῶς ἐλάλει* nicht: ‚er machte überaus viel Redens' (*Mey., Weiss*), sondern: er redete übermäßig d. h. das Maß seiner Kräfte überschreitend oder überschätzend. Das *ἐκπερισσῶς* entspricht ganz dem lebhaften Charakter des Petrus.

V. 32—42. **Der Gebetskampf in Gethsemane.**[2] Vgl. Mtth. 26, 36—46. Luc. 22, 40—46. — Ueber den Seelenkampf in Gethsemane und seine Bedeutung im Leben des Erlösers s. die Erkl. zu Matth. — Mark. hat den Bericht des Matth. nur durch kleine Zusätze verdeutlicht und gegen Ende hin etwas abgekürzt. In v. 35 schildert er (beachte die Imperff. *ἔπιπτεν* und *προσηύχετο*), wie Jesus wiederholt zur Erde fiel und betete, es möge wenn möglich die Stunde an ihm vorübergehen. *ἡ ὥρα* ist in v. 36 durch *τὸ ποτήριον τοῦτο* dieser Kelch — ein bekantes Bild der Leiden — ersezt; bezeichnet also die Stunde des Leidenskampfes. *ἀββᾶ* das aram. אַבָּא und durch *ὁ πατήρ* für die griechisch redenden Christen verdeutlicht, wird von Mark. als das Wort, mit welchem Jesus den Vater anredete, beibehalten, wie er auch sonst bei feierlichen Anlässen die eigenen Worte Jesu mitteilt, vgl. 5, 41. 7, 34. Dieses *ἀββᾶ* ist dann in den Gemeinden solenner Ausdruck brünstiger Gebetsanrede geworden, vgl. Röm. 8, 15. Gal. 4, 6. — In v. 39 hat Mark. abgekürzt, s. zu v. 42 des Matth. — V. 40. *οὐκ ᾔδεισαν τί ἀποκρ.* sie

---

1) V. 27. Die Worte *ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ* der Rec. fehlen in ℵ*BC*DH LS al.* und sind aus Matth. hereingekommen. V. 29. *καὶ εἰ* der Rec. nach *ADΔ* ist Emendation und *εἰ καί* mit ℵ*BCL* zu lesen. V. 30. Vor *σήμερον* ist *σύ* nach *ABLNW* zu recipiren. V. 31. Das ungewöhnliche *ἐκπερισσῶς* (ℵ*BCD al.*) ist in der Rec. nach *AΧΓΠ* in *ἐκ περισσοῦ* (nach 6, 51) geändert; und statt *ἔλεγε μᾶλλον* ist mit ℵ*BDL* nur *ἐλάλει* zu lesen. Ob aber *ἀπαρνήσωμαι* nach ℵ*EFG KM al.* oder *ἀπαρνήσομαι* nach *ABCDHLN al.* ursprünglich sei, läßt sich nicht entscheiden.

2) V. 32. Die Schreibart *Γεθσημανῆ* findet sich nur in Minuskeln, ℵ*ABCD LN al.* bieten *Γεθσημανεί*. V. 35. Für *ἔπεσεν* der Rec., welches in *ACDN al.* aus Matth. geflossen, ist mit ℵ*BL al. ἔπιπτεν* zu lesen. In v. 40 hat *Tisch.* 8 die Rec. *ὑποστρέψας εὗρεν αὐτοὺς πάλιν καθεύδοντας* beibehalten, während *Lchm.* die Lesart des ℵ*BL*: *πάλιν ἐλθὼν εὗρεν αὐτοὺς καθ.* aufgenommen hat, wofür *Mey.* u. *Weiss* sich erklären. Aber gerade der Umstand, daß *ὑποστρέψας* bei Mark. nicht weiter vorkomt, macht die Annahme, daß die Rec. ihre Entstehung der Beseitigung des monotonen *ἐλθών* verdanke, unwarscheinlich, wogegen *ἐλθών* leicht aus Matth. eingetragen sein kann. Statt *βεβαρημένοι* der Rec. u. Mtth. ist *καταβαρυνόμενοι* durch *ABKLN al.* ausreichend beglaubigt. V. 42. *ἤγγικεν* ist nicht mit *Tisch.* in *ἤγγισεν* nach ℵ*C* zu ändern.

wußten nichts zur Entschuldigung zu antworten. V. 41. *ἀπέχει* es ist genug, *sufficit* (*Vulg.*). Alle anderen Deutungen lassen sich sprachlich oder sachlich nicht rechtfertigen. Der Sinn ist aber nicht: ‚es ist genug des Schlafens' (*Beng., Ew., Bl., Mey.*), was nur zu der unstatthaften Fassung des *καθεύδετε κτλ.* als Ironie passen würde, sondern: ‚genug der Aufforderung zum Wachen'. Ich bedarf dessen nicht mehr, da der Kampf nun zu Ende ist. (Denn) gekommen ist die Stunde, da der Menschensohn in die Hände der Sünder überliefert wird.

V. 43—52. **Die Gefangennehmung Jesu.**[1] Vgl. Mtth. 26, 47—56. Luc. 22, 47—53 u. Joh. 18, 3—11. Auch hier hat Mark. abgekürzt, die Worte, mit welchen Jesus dem Judas Isch. sein Auftreten verwies (Mtth. v. 50) und die Zurechtweisung des Petrus wegen des Dreinschlagens mit dem Schwerte (v. 52—54) weggelassen; dafür aber in v. 51 f. einen von den anderen Evangelisten nicht erwähnten Vorfall bei der Flucht der Jünger berichtet. V. 44. Ueber *δεδώκει* ohne Augment s. *Winer* §. 12, 9. *σύσσημον* ein verabredetes Zeichen. *καὶ ἀπάγετε ἀσφαλῶς* und führt ihn sicher (daß er nicht entkomt) ab — ist ein verdeutlichender Zusatz. V. 47. *εἷς δέ τις τῶν παρεστ.* „*Einer* aber, einer der Dabeistehenden" d. i. der eilf Jünger nicht blos der drei Begleiter Jesu, wie *Weiss* auf Grund der irrigen, mit dem *ἔφυγον πάντες* v. 50 in Widerspruch stehenden Voraussetzung, daß die acht übrigen Jünger nicht zugegen waren, behauptet. Der *εἷς* wird nicht genant, weil der Name für die Sache irrelevant war, für den Thäter keine schlimmen Folgen hatte; nicht aber ‚weil Mark. ihn nicht zu nennen weiß' (*Weiss*). Den Namen sowol dieses Jüngers (Petrus), als auch des Knechtes, dem das Ohr abgehauen wurde (Malchus), hat nur Johannes 18, 10 überliefert. *τὸ ὠτάριον*, welches *Tisch.* aus ℵ*BD* aufgenommen hat, ist nur eine andere Deminutivform für *τὸ ὠτίον*, das gewöhnliche Deminutivum von *οὖς*, welches in der späteren Gräcität für Ohr überhaupt gebräuchlich war. V. 48. *ἀποκριθεὶς antwortend* den Häschern auf ihr Verfahren gegen ihn. V. 49. *ἀλλ' ἵνα πληρωθ.* läßt sich nicht als Ausruf fassen: ‚wolan es mögen (oder sollen) sich die Weißagungen erfüllen.' (*Klost., Weiss*), sondern *ἀλλά* ist elliptisch und aus dem Vorhergehenden so zu ergänzen: ‚aber wie gegen einen Missethäter seid ihr ausgezogen, mich festzunehmen' (*Mey.*). Dagegen

---

1) V. 43. *ὁ Ἰσκαριώτης* fehlt in ℵ*BCEGHL al.* und ist Glosse. Ebenso *ὤν* das in ℵ*BCD al.* fehlt. Auch *πολύς* bei *ὄχλος* fehlt in ℵ*BL al.* und scheint aus Matth. eingekommen zu sein. Dagegen der Art. *τῶν* vor *πρεσβυτέρων* ist durch *BCDLN al.* so beglaubigt, daß er für echt zu halten ist. V. 44. Das *ἀπαγάγετε* der Rec. ist nach *κρατήσατε* conformirt und mit ℵ*BDL ἀπάγετε* zu lesen. V. 45. Die Verdoppelung des *ῥαββί* der Rec. ist weniger warscheinlich als die Vereinfachung, wofür ℵ*BC*DLM* zeugen. In v. 46 ist *ἐπέβαλον τὰς χεῖρας αὐτῷ* (*Tisch.* nach *BDL*) die ursprüngliche Lesart, aus welcher die Varianten *ἐπ' αὐτόν* und *χεῖρας αὐτῶν* entstanden. In v. 47 ist *ὠτάριον* in ℵ*BD* dem *ὠτίον* vorzuziehen. V. 51. *εἷς τις* der Rec. nach *ANP al.* ist wol nur nach v. 47 conformirt und mit *Lchm.* nach ℵ*BCL καὶ νεανίσκος τις* zu lesen und *οἱ νεανίσκοι* am Ende des V. als unecht zu tilgen. V. 52. *ἀπ' αὐτῶν* fehlt in ℵ*BCL* u. Verss. und ist mit *Tisch.* 8 zu streichen.

läßt sich nicht einwenden, ‚daß über die Art ihres Ausgehens nichts geschrieben steht' (*Weiss*); denn mit dieser Art der Verhaftung begann die Erfüllung von Jes. 53, 12, vgl. Luc. 22, 37. — In v. 51 f. erwähnt Mark. noch einen Nebenumstand bei der Verhaftung Jesu. Als die Häscher Jesum festnahmen und alle Jünger flohen, folgte ihm ein Jüngling mit, welcher ein Linnentuch auf bloßem Leibe umgeworfen hatte und, als sie ihn griffen, mit Zurücklassung des Ueberwurfs nackt entfloh. σινδών ist ein aus Baumwolle oder Linnen gewebter Stoff (15, 46. Mtth. 27, 59. Luc. 23, 53), dann alles aus solchem Stoffe Gefertigte, Tuch, Kleid, Schleier, Segel; hier ein als Ueberwurf dienendes Stück Zeug, nicht ‚ein hemdartiges Gewand, in welchem man schlief' (*Mey.* mit der irrigen Bemerkung von *Grot.: atque ita hic juvenis lecto exsilierat*). ἐπὶ γυμνοῦ *sc.* σώματος (denn substantivisch gebrauchtes Neutrum kann γυμνοῦ nicht sein, weil der Artikel fehlt) auf bloßem Leibe; wobei aber zu bedenken, daß γυμνός in der biblischen und der Profan-Gräcität nicht immer im strengsten Sinn von gänzlicher Nacktheit gebraucht wird, sondern häufig auch von dem, der nur den χιτών, *tunica* anhatte, ohne Oberkleid (ἱμάτιον), vgl. Joh. 21, 7. 1 Sam. 19, 24. Jes. 22, 2. Hi. 24, 10. In dieser weiteren Bedeutung ist γυμνός auch hier zu fassen. Der Jüngling hatte, als er Jesu und seinen Jüngern nach Gethsemane folgte, statt des Oberkleides nur ein großes Tuch umgeworfen, welches er als man ihn griff, im Stiche ließ und in bloßem Hemde entfloh. — Wer der Jüngling war, ist nicht gesagt, aber höchst warscheinlich ein Sohn des Hauses, in welchem Jesus mit seinen Jüngern das Paschamahl gehalten hatte, und zwar Markus selber, wie *Olsh.*, *Lange* u. A. daraus, daß dieses Abenteuer für niemand anders Interesse hatte als für den, der es erlebte, geschlossen haben.

V. 53—65. **Das Verhör und die Verurteilung Jesu vor dem Hohenrathe.** Vgl. Mtth. 26, 57—68. Luc. 22, 54. 55 u. 65—71. Der Bericht des Mark. stimt ganz mit dem des Matth., während Luk. stark abweicht.[1] S. die Erkl. zu Mtth. — V. 53. Den Namen des Hohenpriesters hat Mark. weggelassen. Er hies *Kaiaphas.* Καὶ συνέρχονται αὐτῷ πάντες οἱ ἀρχ. nicht: sie kommen zu ihm oder bei ihm (dem Hohenpriester) zusammen, denn συνέρχεσθαί τινι heißt im N. T. überall: mit jem. kommen, *una cum aliquo venire* (vgl. *Winer* §. 31, 5 S. 202), sondern: sie kommen zusammen (versammeln sich) mit ihm (Jesu). Gleichzeitig mit Jesu Abführung zum Hohenpriester versammeln sich bei demselben die Hohenpriester u. s. w. d. h. alle Glieder des Synedriums (*Mey., Weiss*). V. 54. ἕως ἔσω εἰς τὴν αὐλήν hebt nicht hervor, wie Petrus allmählich immer mehr Mut gewinnend sich bis inwendig in den Hof des Hohenpriesters hineinwagt (*Weiss*), sondern das abundant erscheinende ἔσω ist zugesezt zur näheren Bestimmung des εἰς τὴν αὐλήν, weil αὐλή sowol den Palast als den Hofraum des Palastes bezeichnet,

1) V. 53. Das αὐτῷ fehlt zwar in ℵ*DLΔ*, ist aber nur weil es unpassend schien, weggelassen worden. V. 65. Das ἔβαλλον oder ἔβαλον der Rec. ist durch *H* und *EMUX al.* schwach beglaubigt, und nichts weiter als eine verfehlte Deutung des nicht verstandenen ἔλαβον.

um auszudrücken: bis inwendig in den Palast des Hohenpr. d. i. bis in den inneren Hof des hohenpriesterlichen Palastes. *πρὸς τὸ φῶς* am Leuchtfeuer, s. Luc. 22, 56. — V. 55 ff. Von dem Verhöre hat Mark. nur die beiden Hauptmomente: das Aufstellen falscher Zeugen und die feierliche Beschwörung Jesu von seiten des Hohenpriesters erwähnt. In v. 56 ist angegeben, weshalb der Hoherath das falsche Zeugnis wider Jesum nicht erlangte, obwol viel falsche Zeugen wider ihn auftraten — weil ihre Aussagen nicht *ἴσαι* gleich, gleichlautend waren. Auch von der Aussage über die Zerstörung und dem Aufbau des Tempels heißt es v. 59: „Und auch so (*οὕτως* indem sie diese Aussage machten) war ihr Zeugnis nicht gleich. Worin die Ungleichheit bestand, ist nicht näher angegeben. Vielleicht in der Verschiedenheit, nach welcher Matth. und Mark. die Aussage referiren. Nach Matth. soll Jesus gesagt haben: Ich *kann* den Tempel Gottes zerstören und in drei Tagen ihn bauen; nach Mark.: Ich *werde* diesen *mit Händen gemachten* Tempel zerstören und in drei Tagen einen anderen, *nicht mit Händen gemachten* bauen. Die Angabe des Mark. ist gewiß nicht eine spätere Form der Ueberlieferung (*Mey.*); auch hat nicht Mark. sein von Joh. 2, 19 abweichendes Verständnis des Spruches den Zeugen in den Mund gelegt, die in dem *ἐγὼ καταλύσω* die frevelhafte Absicht, in dem *χειροποίητον* die verächtliche Herabsetzung des Heiligtums und in dem *ἄλλον* die blasphemische Voraussetzung eines anderen höheren hervorhoben (*Weiss*). Aus 15, 29 ersieht man, daß der Ausspruch des Herrn Joh. 2, 19 von den Juden so verstanden oder gedeutet wurde, als habe Jesus sich vermessen, den bestehenden Tempel zu zerstören und einen anderen in drei Tagen aufzurichten. Hiernach könte man etwa mit *Klost.* annehmen, daß Mark. die Epitheta *χειροποίητον* und *ἀχειροποίητον* zur Verdeutlichung zugesezt habe, um der mißbrauchten Aussage Jesu ihren richtigen Sinn zu sichern. Aber es ist auch möglich, daß die falschen Zeugen selbst diese Worte gebraucht haben, um Jesum einerseits der Geringschätzung ihres herrlichen Tempelbaues, andrerseits der Vermessenheit, etwas Besseres an die Stelle zu setzen, zu beschuldigen. Denn redeten sie vom Bauen eines anderen Tempels in drei Tagen, so konten sie keinen von Menschenhand aufgeführten Bau meinen. V. 61. *ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ* ist das hebr. בֶּן הַבָּרוּךְ und הַבָּרוּךְ der Gebenedeiete eine gewöhnliche Bezeichnung Gottes bei den Rabbinen, also warscheinlich vom Hohenpriester gebraucht. V. 63. *τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ* ist genauer als *τὰ ἱμάτια αὐτοῦ* des Matth., da Vornehme unter dem einfachen *χιτών* noch ein feiner gewebtes סָדִין (Hemd?) trugen; vgl. Richt. 44, 12. Jes. 3, 23. Prov. 31, 24. — V. 64. *Τί ὑμῖν φαίνεται* was scheint euch einleuchtend d. h. wie urteilt ihr über diese *βλασφημία*? Und alle verurteilten ihn des Todes schuldig zu sein. — V. 65. Ueber die Mißhandlung Jesu, nachdem man ihn zum Tode verurteilt hatte, s. die Erkl. zu Mtth. 26, 67 u. 68. *Τίνες* sind Synedristen. *προφήτευσον* soll nach *Klost.* u. *Weiss* sich nicht darauf beziehen, wer ihn geschlagen habe (Mtth.), sondern ein aus der Aeußerung Jesu v. 62 hergenommener Spott sein, in dem Sinne: er möge doch

dem Thäter das Gericht drohen. Ganz willkürlich und spitzfindig, um einen Widerspruch zwischen Mark. und Matth. zu erzielen. ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον die Diener nahmen ihn mit Backenstreichen in Empfang. ῥάπισμα ist im N. T. nicht Ruthenstreich, sondern Backenstreich mit flacher Hand, Ohrfeige; vgl. Joh. 18, 24 und ῥαπίζειν Mtth. 5, 39.

V. 66–72. **Die Verleugnung des Petrus.**[1] Vgl. Mtth. 26, 69–75. Luc. 22, 56–62. Joh. 18, 15–18. 25–27. Diesen tiefen Fall des Petrus haben wir zu Mtth. erklärt und die Abweichungen der vier Berichte mit einander ausgeglichen. Mark. hat zu dem Berichte des Matth. nur einige den Vorgang erläuternde und vervollständigende Momente hinzugefügt. V. 66. κάτω unten (im Hofe) im Gegensatz gegen das Local in dem Palaste, wo das Verhör stattgefunden. V. 68. οὔτε οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι „weder weiß ich noch verstehe ich was du sagst" ist eine den Eifer des Petrus charakterisirende Ausrede. Die Angabe: „er ging hinaus in das προαύλιον und ein Hahn krähte" *sc.* als er hinausging, gehört zu den für Mark. charakteristischen genauen Angaben der Umstände. V. 70. καὶ γὰρ Γαλιλαῖος εἶ „denn auch ein Galiläer bist du" d. h. außer anderem was dich verräth, bist du auch ein Galiläer. Das merkte sie an seinem Dialekte, wie Matth. erläuternd zugesetzt hat. V. 72. ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν wird verschieden gedeutet. Die Uebersetzung *coepit flere* (*It. Vulg., Luth.* u. v. A.) läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen. Solte der Sinn sein: ‚er warf sich aufs Weinen, so würde dies durch ἐπέβαλεν κλαίειν ausgedrükt sein. Sprachlich statthaft ist nur die Erklärung von *Ew.*: ‚einfallend mit Thränen der Reue auf den Laut des weckenden Hahnes' — aber geziert sentimental. Einfacher ist ἐπιβαλεῖν in der Bed. ‚den Sinn oder das Aufmerken auf etwas richten' zu nehmen. Als er auf jenes ῥῆμα Jesu seine Aufmerksamkeit gerichtet weinete er. So schon *Casaub., Wetst.* u. *Kypke* unter Beibringung von Belegen für diesen Gebrauch von ἐπιβάλλειν mit und ohne τὸν νοῦν oder τὴν διάνοιαν; in neuerer Zeit *Glöckl., de W., Mey., Weiss* u. A.

Cap. XV. Das Verhör vor Pilatus. Verurteilung und Kreuzigung, Tod und Begräbnis Jesu.

V. 1–15. **Das Verhör und die Verurteilung.**[2] Vgl. Mtth. 27, 1. 2 u. 11–26. Luc. 23, 1–25 u. Joh. 18, 29–19, 16. — V. 1. Bevor

1) V. 68. Dem οὐκ οἶδα οὐδὲ ἐπίσταμαι der Rec. nach *AKMNU al.* ist οὔτε οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι in ℵ*BDL* vorzuziehen. Καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν fehlt in ℵ*BL* und ist von *Lchm.* eingeklammert und von *Weiss* als höchst verdächtig bezeichnet. Allein die Gründe für die Annahme, daß diese Worte eine spätere Einschaltung seien, sind nicht einleuchtend; eher könte die Vergleichung mit Matth. die Weglassung veranlaßt haben. V. 70. Die Worte καὶ ἡ λαλιά σου ὁμοιάζει sind nur durch *ANX* u. spätere Codd. bezeugt und warscheinlich aus Matth. interpolirt.

2) V. 1. ἐπὶ τὸ πρωΐ um die Frühe, während der Frühe (nicht: auf die Frühe zu) in der Rec. nach *ANXΓΔΠ* ist Verdeutlichung des einfachen πρωΐ,

das Synedrium Jesum dem Pilatus überantwortete, bereitete es einen Rathschlag, wie man den Procurator zur Bestätigung des gefällten Todesurteils zu bewegen suchen solte. *συμβούλιον ἑτοιμάζειν* einen Rathschlag bereiten d. h. durch Berathung einen gemeinsamen Beschluß über eine Sache fassen. *Καὶ ὅλον τ. συν.* und *zwar* das ganze Synedrium, nicht blos eine Partei von Hohenpriestern und Schriftgelehrten. V. 2. Die Frage des Pilatus: „du bist der König der Juden?“ zeigt, daß die Hohenpriester Jesum des politischen Verbrechens der Auflehnung wider die römische Obrigkeit angeklagt hatten. Wol wissend, daß Pilatus ein wegen Gotteslästerung gefälltes Todesurteil nicht bestätigen würde, machten sie das Auftreten Jesu als Messias geltend, um ihn als einen politisch gefährlichen Menschen, der nach dem Königtum trachte, zu verdächtigen. Diese Frage des Pilatus bejahte Jesus, nachdem er denselben über die Natur seines Reiches aufgeklärt hatte, vgl. Joh. 18, 33 ff. — V. 3 ff. Auf die weitere Anklage, deren Inhalt Luc. 23, 5 andeutet, antwortet er nicht mehr; s. zu Matth. 27, 12 ff. — V. 6 ff. Bei der den Juden vorgelegten Wahl zwischen Barabbas und Jesu gibt Mark. einige genauere Notizen über *Barabbas*. V. 7. *ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς* der Mann Namens Barabbas d. h. der unter diesem Namen bekante Mann war mit den Aufrührern *δεδεμένος* in Bande gelegt, welche bei dem Aufruhr einen Mord verübt hatten. *ἐν τῇ στάσει* durch den Artikel wird der Aufruhr als ein bekantes Factum bezeichnet; obgleich es uns nicht weiter bekant ist. *Ewald* (Gesch. Christus' S. 41) denkt an den Aufstand wegen der von Pilatus erbauten Wasserleitung (*Joseph. Antt. XVIII, 3, 9*), mit welchem er auch Luk. 13, 1 combinirt. — V. 8. *καὶ ἀναβὰς ὁ ὄχλ.* „Und das Volk, hinaufgegangen (vor den Palast des Pilatus), fing an zu fordern, sowie er ihnen zu thun pflegte.“ D. h. die Forderung an ihn zu richten, die er jedesmal am Feste ihnen gewährte, nämlich laut v. 6 einen Gefangenen freizugeben, den das Volk sich erbat. Wenn hiernach das Volk hinsichtlich der Freigebung eines Gefangenen die Initiative zu ergreifen scheint, während nach Matth. Pilatus dem versammelten Volke die Frage vorlegte, so erklärt sich diese formelle Differenz einfach daraus, daß beide Evangelisten nicht

---

welches ℵ*BCDL al.* bieten. Statt *ποιήσαντες* Rec. in *ABNXΓΔΠ* haben ℵ*CL* *ἑτοιμάσαντες*, das für ursprünglich zu halten, weil *συμβούλιον ἑτοιμάζειν* ungewöhnlich war. V. 2. Der Name des Procurators lautet in ℵ*ABD Πειλᾶτος*. In v. 4 ist das *imperf.* *ἐπηρώτα* statt des Aorists durch *BU al.* ziemlich schwach bezeugt. *καταμαρτυροῦσιν* in *ANX* ist aus Matth. eingekommen und *κατηγοροῦσιν* in ℵ*BCD al.* ursprünglich. In v. 6 ist die Rec. *ὅνπερ ᾐτοῦντο* (in ℵ^{c}*B*^{3}*CNX al.*) beizubehalten, und *ὃν παρητοῦντο* in ℵ**AB** Aenderung aus Versehen oder Mißverstand. V. 7. Statt *συστασιαστῶν* der Rec. nach *AGHNVΔ* haben *Lchm.* u. *Tisch.* das Simplex *στασιαστῶν* aus ℵ*BCDK* aufgenommen, wogegen *Mey.* u. *Weiss* meinen, daß das fehlende *σύ* in diesen Codd. durch Nachlässigkeit in Wegfall gekommen sei. V. 8. *ἀναβοήσας* der Rec. ist wol nur eine auf Anticipation (vgl. v. 13 u. 14) beruhende Correctur des unverstandenen *ἀναβάς*, welches ℵ*BD*, It., Vulg. haben. Ob aber *ἀεί* vor *ἐποίει* in *ACDNXΓΠ* als Glosse zu streichen sei, weil es in ℵ*BΔ* fehlt, kann fraglich sein, da *ἀεί* vor *ἐποίει* leicht durch Versehen ausfallen konte.

den Verlauf der Verhandlung genau darlegen, sondern nur die Hauptpunkte summarisch angeben. Pilatus schlug warscheinlich dem Volke die Freigebung Jesu vor, worauf das Volk das ihm gewährte Recht, sich einen Gefangenen loszubitten, geltend machte, und so den Procurator veranlaßte, ihm die Wahl zwischen Barabbas und Jesu vorzulegen. Wenn Pilatus v. 9 das Volk nur fragt: „wolt ihr, daß ich euch den König der Juden losgebe?“ so ist das einfache Abkürzung, die sich aus dem Contexte dahin ergänzen läßt: ob Barabbas oder Jesum? *τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων* ist die unter den Heiden verbreitete Bezeichnung des von den Juden erwarteten Messias. Diese Bezeichnung wählte Pilatus, weil er wußte, daß die Hohenpriester Jesum aus Neid überantwortet hatten, um damit an das Gewissen des Volks zu appelliren. Aber die Hohenpriester wiegelten das Volk auf, daß es vielmehr die Freigebung des Barabbas verlangte. Die Antwort des Volks ist nicht ausdrücklich angegeben, aber in dem *πάλιν ἔκραξαν* v. 13 vorausgesezt. V. 15. *τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι* das Genüge thun, zufrieden stellen.

V. 16—29. **Die Verspottung Jesu** vonseiten der römischen Soldaten berichtet Mark. genau so wie Mtth. 27, 27—31, nur etwas kürzer gefaßt.[1] V. 16. *ἔσω τῆς αὐλῆς* heißt nicht: ‚inwendig in den Hof‘ (*Mey.*), auch nicht: ‚ins Innere des Hofes, im Gegensatz zu *προαύλιον* 14, 68‘ (*Weiss*), sondern: in das Innere des Palastes d. i. des Prätoriums d. h. in den Hof des Prätoriums. Das erklärende *ὅ ἐστιν πραιτώριον* zeigt, daß *αὐλή* nicht den Hof und *ἔσω τῆς αὐλῆς* nicht den inneren Hofraum bedeuten kann, da die Kaserne der Soldaten sich nicht im Hofe oder innerhalb des Hofraumes befand. V. 17. *πορφύρα* ein Purpurgewand, bei Matth. als *χλαμὺς κοκκίνη* scharlachrother Mantel näher bestimt.

V. 21—32. **Die Kreuzigung.**[2] Vgl. Mtth. 27, 32—44. Luc. 23, 26—43. Joh. 19, 17—24. Auch hierüber berichtet Mark. übereinstimmend mit Matth., bis auf geringe formelle Abweichungen und sachliche Ergänzungen. V. 21. Den Kyrenäer *Simon* bezeichnet Mark. näher als den Vater des Alexander und des Rufus, ohne Zweifel weil diese Söhne bekante Glieder der ersten Christengemeinde waren, wobei freilich ungewiß bleibt, ob Alexander mit dem Act. 19, 33 oder dem 1 Tim. 1, 20. 2 Tim. 2, 17 genanten identisch sei, oder mit keinem von

---

1) V. 17. Die Form *ἐνδιδύσκουσιν* in ℵ*BCDIΔ* ist als ungewöhnliche Wortbildung der Rec. *ἐνδύουσιν* vorzuziehen. V. 18. *βασιλεῦ* ist gegen *ὁ βασιλεύς* überwiegend bezeugt.

2) V. 23. Das *πιεῖν* der Rec. ist aus Matth. und auf Grund von ℵ*BCLΔ* zu streichen. *ὃς δέ* in ℵ*B* ist als die ungewöhnliche Ausdrucksweise dem *ὁ δέ* der Rec. vorzuziehen. V. 24. *σταυροῦσιν αὐτὸν καί*, welches *Tisch.* 8 aufgenommen hat, ist durch *B* zu schwach beglaubigt und wol nur exegetische Correctur. Der Vermutung, daß *σταυρώσαντες αὐτόν* aus Matth. hereingekommen sei, steht entgegen das durch ℵ*ABCDLP al.* überwiegend beglaubigte *διαμερίζονται*, wofür Matth. *διεμερίσαντο* hat. V. 28. *Καὶ ἐπληρώθη* bis *ἐλογίσθη* fehlt in ℵ*ABC*DX* und ist schon von *Griesb.* als Glosse aus Luc. 22, 37 gestrichen. V. 20. *καὶ κατάβα* der Rec. ist wol nur grammatische Auflösung des in ℵ*BDL al.* stehenden Particips *καταβάς*.

beiden. Auch das Verhältnis des Rufus zu dem Röm. 16, 3 erwähnten läßt sich nicht bestimmen. V. 24. *Τίς τί ἄρῃ* wer etwas und was er bekäme, eig. von den daliegenden Kleidern aufnehme. Ueber die Verschmelzung der beiden Fragen s. *Winer* §. 66, 5, 3. — V. 25. Ueber die bei Matth. fehlende Stunde der Kreuzigung, die mit den Angaben v. 33. Mtth. 27, 45 u. Luc. 23, 44 stimt und über die Differenz mit der Angabe Joh. 19, 14 s. den Comm. zu Matth. S. 585 Anm. — V. 28 ist eine Interpolation aus Luc. 22, 37. — V. 29. *οὐᾶ* das latein. *vah*, Ausruf des Staunens; hier ironisch. V. 31. *ἐμπαίζοντες πρὸς ἀλλήλους* spottend unter einander (gegenseitig) mit den Schriftgelehrten. V. 32. *ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ* gehört zusammen; *ὁ βασ. Ἰσρ.* ist Verstärkung des *ὁ χριστός*: der Messias, der König Israels, *sc.* wenn er das ist, wofür er sich ausgibt.

V. 33—39. **Der Todeskampf und Tod Jesu.**[1] Vgl. Mtth. 27, 45—54. Luc. 23, 44—48. Joh. 19, 25—30. Ueber die Bedeutung der Finsternis s. zu Mtth. 27, 45. *ὅλην τὴν γῆν* ist das ganze jüdische Land. V. 34. *ἐλωΐ* ist die aramäische oder syrische Form des hebr. אֵלִי. — Ueber die Differenz zwischen *ἄφετε* und *ἄφες* des Matth. s. die Ausgleichung zu Matth. — *καθελεῖν* herabnehmen vom Kreuze, vgl. v. 46. — V. 38. Von den Wunderzeichen, welche dem jüdischen Volke den Tod Jesu deuten solten, hat Mark. nur das Zerreißen des Tempelvorhanges erwähnt, das Erdbeben aber und das Bersten der Felsen samt der Aufdeckung der Gräber übergangen, vermutlich aus dem Grunde, weil das Auferstehen entschlafener Frommer erst nach der Auferstehung des Herrn erfolgte und ihr Erscheinen zunächst nur den Jüngern Jesu in Jerusalem die Frucht des Todes und der Auferstehung Christi zeigen solte.

V. 40—47. **Das Begräbnis Jesu.**[2] Vgl. Mtth. 27, 55—61. Luc.

---

1) V. 34. Das *λέγων* der Rec. ist wol nur aus Matth. herübergenommen. Die Form *λαμμά* (Rec.) findet sich nur in Minuskeln. Lies *λεμά* nach ℵ*CLΔ al.* oder *λαμά* nach *BD*. — V. 35. Ob *παρεστώτων* nach ℵ*DU al.* mit *Tisch.* oder *παρεστηκότων* mit *Lchm.* nach *CLΓΠ* ursprünglich sei, muß unentschieden bleiben. *Weiss* hat *ἑστηκότων* im Sinne von 9, 1 mit *B* vorgezogen. Das *ἐκεῖ ἑστηκότων* in *Δ* ist nach Matth. glossirt. V. 36. *δραμὼν δέ τις* in ℵ*BLΔ* ist dem *δραμὼν δὲ εἷς* vorzuziehen, da lezteres nach Matth. conformirt erscheint. V. 39. Das in ℵ*BL* fehlende *κράξας* hat *Tisch.* 8 getilgt und *Weiss* meint, daß es wol nur eine glossematische Erklärung des *οὕτως* nach Mtth. 27, 50 war. Aber näher liegt die Vermutung von *Mey.*, daß es als leicht anstößig weggelassen wurde.

2) V. 40. Das *ἦν* der Rec. fehlt in ℵ*BL* und ist wol nur aus Matth. eingekommen. Statt *Ἰωσῆ* (Rec.) ist nach *BD al. Ἰωσῆτος* zu lesen. V. 41. Die Rec. *αἳ καί* ist durch *DΛΓΠ* bezeugt und *καί* in ℵ*B al.* wol nur *per homoiot.* weggefallen. V. 43. Statt *ἦλθεν* (*DEG al.*) ist *ἐλθών* nach ℵ*ABCKLM al.* zu lesen. V. 44. Sowol *ἐθαύμαζον* (statt *ἐθαύμασαν*) als auch *εἰ ἤδη* im lezten Gliede statt *εἰ πάλαι* ist durch ℵ*D* und *BD* schwach beglaubigt. V. 45. Statt *τὸ σῶμα* (*ACX*) hat *Tisch.* 8 nach ℵ*BD τὸ πτῶμα* aufgenommen. V. 46. *Καί* vor *καθελών* fehlt in ℵ*BDL* und ist nicht nötig. Statt *ἐν μνημείῳ* lesen ℵ*B ἐν μνήματι*, das für ursprünglich zu halten ist, da *μνημείῳ* nach Mtth. und dem Folgenden conformirt erscheint. V. 47. Die Rec. *τίθεται* ist nur durch jüngere Majuskeln bezeugt und nach ℵ*ABCDL al. τέθειται* zu lesen.

23, 49—56. Joh. 19, 31—42. — Ueber die galiläischen Frauen, welche Jesu bis unter das Kreuz gefolgt waren, s. das Nähere zu Mtth. 27, 55. Ihre Anwesenheit bei dem Verscheiden Jesu wird im Hinblick darauf erwähnt, daß sie dem geliebten Herrn noch im Tode durch Salbung des Leichnams ihre Liebe beweisen wolten. In dieser Absicht sahen sie auch zu, wo derselbe beigesezt wurde (v. 47). Die Erläuterungen über das Begräbnis s. zu Matth.

Cap. XVI. Die Auferstehung Jesu Christi.

Auf unsere Erörterung zu Mtth. c. 28 über das Verhältnis, in welchem die vier evangelischen Berichte über die Auferstehung des Herrn zu einander stehen, verweisend haben wir hier nur den Bericht des Mark. v. 1—8 über die Kunde, welche die in der Frühe des Sonntags zum Grabe gehenden Frauen über die Auferstehung Christi aus Engelmund erfahren, näher zu betrachten, sodann die Frage über den Schluß unsers Evangeliums v. 9—20 zu erwägen.

V. 1—9. **Der Gang der Frauen zum Grabe.**[1] Vgl. Matth. 28, 1—8. Luc. 24, 1—9. Wie in der Leidensgeschichte so schließt sich Mark. auch in der Erzählung von dem Gange der Frauen zum Grabe, wo sie statt des Leichnams Jesu einen Engel sahen, welcher ihnen die Auferstehung des Herrn verkündigt, an das Evang. des Matthäus an. Nur hat er die Aussage über den wunderbaren Vorgang der Grabesöffnung (v. 2 des Mtth.) weggelassen, dagegen über den Gang der Frauen zum Grabe umständlich berichtet. Die Angabe v. 1 f., daß Maria Magdalene und die anderen Frauen, als der Sabbat vergangen war, Specereien (ἀρώματα gewürzhafte Kräuter) kauften, um Jesum zu salben, und sehr früh am ersten nach dem Sabbate d. i. am Sonntag Morgen zum Grabe gingen u. s. w., differirt mit Luc. 23, 56, wonach diese galiläischen Frauen, nachdem sie geschaut hatten, wo Jesu Leichnam beigesezt war, umkehrten und Specereien und Salben bereiteten, und den Sabbat über zwar ruhig sich verhielten, am ersten nach dem Sabbate aber mit den bereiteten Specereien zum Grabe gingen. Diese Differenz über die Zeit, wann sie die Specereien bereiteten — nach Luk. am Freitag Abend vor Anbruch des Sabbats, nach Mark. aber nach Verlauf des Sabbats, also erst am Sonnabend Abend nach 6 Uhr Abends kauften — läßt sich exegetisch nicht dadurch beseitigen, daß man ἠγόρασαν als Plusqpf. faßt, weil dies grammatisch nicht möglich ist; sie ist aber nur dadurch entstanden, daß weder Mark. noch Luk. die Zeit der Salbenbereitung chronologisch näher zu bestimmen beabsichtigen, und die

1) V. 2. Die Rec. τῆς μιᾶς σαββάτων (*ACEG al.*) ist offenbar Emendation, um beide Zeitangaben zu verbinden. *Tisch.* 8 hat nach ℵ*LΔ* τῇ μιᾷ τῶν σαββ., *Lchm.* nach *B* μιᾷ τ. σαβ. aufgenommen. In v. 4 ist nach ℵ*BC* ἀνακεκύλισται zu lesen und die Rec. ἀποκεκ. nach v. 3 conformirt. V. 8. ταχύ vor ἔφυγον ist nur durch *E* und etliche spätere Codd. bezeugt und aus Matth. eingeschoben. Das δέ hinter εἶχε (*ACL al.*) ist Aenderung, um die Aufeinanderfolge zweier γάρ zu vermeiden, und γάρ nach ℵ*BD al.* mit *Tisch.* herzustellen.

Worte des Luk., falls man nicht mit *Strauß* vor τὸ μὲν σάββατον ein *dann* einschiebt, es unbestimt lassen, ob die Salbenbereitung am Freitag Abend vor Anbruch des Sabbats oder am Sonnabend nach Beendigung der Sabbatfeier vorgenommen wurde (vgl. *Ebrard* wiss. Krit. S. 739). Für die Sache selbst ist sie von gar keinem Belange, da beide Evangelisten nur berichten wollen, daß diese Frauen, ohne die Sabbatruhe zu unterbrechen, die Specereien so zeitig bereitet haben, daß sie am Sonntage gleich nach Sonnenaufgang zum Grabe gehen konten, um die Salbung des Leichnams zu vollenden. Ueber μιᾷ τῶν σαββάτων am Sonntage s. zu Mtth. 28, 1. ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου als die Sonne aufgegangen war (nicht: aufging oder aufgehen wolte, was ἀνατέλλοντος erforderte), aber wie λίαν πρωΐ besagt, als sie eben über den Horizont getreten war. V. 3. Unterwegs sagten die Frauen πρὸς ἑαυτούς gegenseitig zu einander (*Mey.*), nicht: zu sich selbst (*Ew.*): „Wer wird uns den Stein aus des Grabes Thüre wälzen?“ Der Stein war in den Eingang des Grabes hineingewälzt, um das Grab zu schließen. V. 4. Als sie aber aufblikten — sie waren also wie Traurige gesenkten Blickes gegangen — „sehen sie, daß der Stein abgewälzt ist; denn er war sehr groß.“ Die leztere Notiz wird meist so verstanden, daß sie die Frage, wer ihn abwälzen werde, nachträglich begründen solle. Allein dann solte sie vor v. 4 stehen, wo sie zwar Cod. *D* und einige Verss. haben, aber sicher nach bloser Conjectur. Richtig faßt *Mey.* sie als den Grund dafür angebend, wie sie den Stein selbst von ferne und im ersten Morgenlichte (v. 2) als abgewälzt sehen konten. Man hat sich nämlich den Stein als neben der Thür des Grabes liegend zu denken. — V. 5. Ins Grab eingetreten, sahen sie einen Jüngling zur rechten Seite, nämlich der Lagerstätte des Leichnams sitzen, mit weißem Talare angetsan. νεανίσκος ist ein Engel, nach seiner Gestalt, wie er sich den Frauen darstelte, als Jüngling bezeichnet. Luk. erwähnt zwei ἄνδρες und beschreibt ihre Kleidung ἀστραπτούσῃ blitzähnlich weiß glänzend. Die Differenz in Betreff der Zahl ist einfach daraus zu erklären, daß Mark. nur den einen erwähnt, der zu den Frauen redete, weil die Zahl für die Sache gleichgültig war. Da die Frauen über diese Erscheinung vor Schrecken außer sich geriethen, so spricht ihnen der Engel v. 6 f. Mut zu, verkündigt ihnen, daß Jesus den sie suchten, auferstanden sei, und trägt ihnen auf, den Jüngern und namentlich dem Petrus zu sagen, daß er vor ihnen in Galiläa hergehen werde und sie dort ihn sehen werden, wie er ihnen gesagt habe. S. zu Mtth. 28, 5—7. Die besondere Erwähnung des Petrus neben den μαθηταί läßt sich weder mit *Mey.* aus dem Vorrange erklären, welchen Petrus als *primus inter pares* durch Jesum selbst (Mtth. 16, 18) erhalten hatte, noch mit *Weiss* aus der ihm zuteil gewordenen speciellen Erscheinung (Luc. 24, 34. 1 Kor. 15, 5), wonach καὶ τῷ Πέτρῳ nicht Engelwort, sondern ein Zusatz des Mark. zur Rede des Engels sein würde. Sie steht vielmehr in Beziehung zur Verleugnung des Petrus, welchem dadurch die Gewißheit der Vergebung dieser schweren Sünde zugesichert werden solte (*Theophyl., Euthym., Calov, Lange, Klost.* u. v. A.).

V. 8. „Und herausgegangen flohen sie von dem Grabe; denn es war sie Zittern und Entsetzen angekommen. Und sie sagten niemanden nichts, denn sie fürchteten sich.“ Diese Angabe scheint mit Mtth. 28, 8 und Luc. 24, 9 in unvereinbarem Widerspruch zu stehen. Nach diesen beiden Berichten eilten sie den Jüngern zu verkünden, was sie im Grabe gesehen und gehört hatten, fanden aber mit ihrer Verkündigung keinen Glauben. Dieser Widerspruch läßt sich nicht durch die Annahme von *Grot.* u. a. ausgleichen, daß sie *unterwegs* nichts erzählten, denn durch οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον wird die Mitteilung unbedingt verneint. Dennoch können die Worte nicht so absolut gemeint sein wie sie lauten. Dies läßt sich schon daraus schließen, daß ihr Schweigen durch das Zittern und Entsetzen, in welches das unerhörte Erlebnis sie versezt hatte, motivirt wird. Daraus darf man freilich nicht mit *Klost.* S. 298 folgern, daß sie dadurch über die Engelerscheinung unsicher gemacht nicht den Mut hatten, irgend jemand davon zu sagen aus Furcht, dadurch zu Hoffnungen Anlaß zu geben, die dann durch genauere Prüfung der Wirklichkeit und durch das Ausbleiben der auf eine solche Aussage zu gründenden Erwartungen schmählich widerlegt werden könten — denn so reflectirt man nicht im Zustande des τρόμος und der ἔκστασις. Die erwähnte Motivirung ihres Schweigens beweist nur, daß sie sofort bei ihrer Rükkehr vom Grabe niemandem etwas von dem dort Erlebten und Gehörten sagten, schließt aber nicht aus, daß sie später, als sie sich von dem Außersichsein erholt hatten, bei besonnener Erwägung des Erlebnisses ihr Schweigen darüber brachen. Dabei aber werden wir freilich festhalten müssen, daß sie den Auftrag an die Jünger, nach Galiläa zu gehen, wo sie den Auferstandenen sehen solten, nicht ausgerichtet haben; und zwar weil unterdeß ein Ereignis eingetreten war, welches die Ausrichtung des Auftrags der Engel überflüssig machte, weil nämlich der Auferstandene selbst alsbald der Maria Magdalene erschien und ihr den nämlichen Auftrag an die Jünger erteilte, den diese auch ausrichtete; vgl. Mtth. 28, 10 mit Luc. 24, 12 und 22—24. Joh. 20, 17 u. 18, auch Mark. v. 9 u. 10. — Der vorliegende Widerspruch aber des 8. V. des Mark. mit Mtth. 28, 8 u. Luc. 24, 9 ist nur durch die summarische Berichterstattung des Matth. und Luk. entstanden, in welcher die einzelnen Momente der Kunde von der Auferstehung des Herrn nicht streng auseinander gehalten und nach ihrem Hergang genau mitgeteilt sind; wie denn Matth. in v. 9 ff. die erste Erscheinung des Auferstandenen, die nach Joh. 20, 14—18 der Maria Magdalene zuteil wurde, generalisirend von den zum Grabe gekommenen Frauen insgemein berichtet hat. In dieser Hinsicht bemerkt *Godet* richtig, daß die Aussage v. 8 und Luc. 24, 9 sich auf verschiedene Begebenheiten beziehen; jene auf die ersten Augenblicke nach der Rükkehr der Frauen bis zu der Zeit, da sie weniger furchtsam wurden und zu reden anfingen; diese auf die Mitteilung der Maria Magdalene, was man freilich nicht auf die Mitteilung derselben an Petrus und Johannes, durch welche die lezteren zum Grabe geführt wurden, einschränken darf.

V. 9—20. **Die Erscheinungen des Auferstandenen und seine Himmelfahrt.** Die Echtheit oder Ursprünglichkeit dieses Schlußabschnittes unseres Evangeliums unterliegt gewichtigen Bedenken. 1. Derselbe fehlt *a.* in den beiden Codd. ℵ u. *B* (*Sinait.* u. *Vatic.*) und *K* und einigen Mscr. der armenischen, äthiopischen und arabischen Version, ist in 137 u. 138 mit Asterisken bezeichnet, und in *L* als zweiter Schluß enthalten neben einem kürzeren, apokryphischen, welchen *K* und einige Versionen allein haben.[1] *b.* Von den Kchvv. bezeugt *Euseb. quaest. ad Marin.* (in *Mai Scriptor. vet. nova coll. I p. 61 f.*), daß σχεδὸν ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις das Evangelium mit ἐφοβοῦντο γάρ schließe. Damit vgl. *quaest. 3 p. 72,* wo er die den Abschnitt v. 9—20 enthaltenden Handschriften τινὰ τῶν ἀντιγράφων nent. Ebenso schreibt *Hieron. epist. CXX ad Hedibiam quaest. 3* von diesem Abschnitte: *in raris fertur evangeliis, omnibus Graeciae libris paene hoc capitulum in fine non habentibus,* womit zu vgl. *advers. Pelagium 2, 15: in quibusdam et maxime in Graecis edd. juxta Marcum in fine ejus evangelii scribitur: Posteaquam accubuissent undecim — — non crediderunt,* wonach diese meist griechischen Hdschr. v. 14 also den in anderen fehlenden Abschnitt gehabt haben. Das Fehlen desselben in vielen Hdschrr. wird dann von *Gregor* von *Nyssa, orat. 2 de resurr. Chr., Victor Antioch.* (ums J. 400) *ed. Matth. II p. 120, Sever. Antioch.* (ums J. 500) bei *Montfauc. biblioth. Coisl. p. 74* u. A. erwähnt und in den Scholien von fast 30 Hdschrr. bemerkt. Und die Canones des *Euseb.* reichen nur bis v. 8, nämlich in den Codd. *A* u. *U* und in vielen Minuskeln, während in *C E H K M V* die Zahlen bis ans Ende fortgeführt sind, wornach die Angabe von *Tisch. Nov. Test. ed. 8 min.: Codices plures gravissimi et graeci et latini ultra v. 8 vel 9 numeros Ammonii Eusebiique* (die Zahlen der Sectionen des *Amm.* und der Canones des *Eus.*) *appositos non habent* zu ermäßigen ist. — 2. Diese historischen Gründe werden verstärkt durch die Beschaffenheit des fraglichen Abschnitts, indem — wie *Meyer-Weiss* die inneren Gründe zusammengefaßt haben — ‚mit v. 9 ein vom vorherigen Gepräge der Berichterstattung abstechendes Excerpiren eintritt, der ganze Abschnitt überhaupt aber keine Eigentümlichkeiten des Mark. enthält (kein εὐθύς, kein πάλιν u. s. w. — und welche compilirende, anschauungslose Kürze und Unklarheit!), in einzelnen Ausdrücken ganz gegen die durchgängige scharf ausgeprägte Weise des Mark. ist, auch das vorher Berichtete nicht voraussezt und sogar apokryphische Entstellungen hat'. Aus diesen Gründen wird der Abschnitt nicht nur von *Michaelis* (Auferstehungsgesch.), *Griesbach* (*comment. crit.*), *Fritzsche, Schott* (*Isag. p. 94*), *Paulus, Credner* (Einl. I S. 106 f.), *Wieseler* (*commentat. num loci Marc. 16, 9—20 et Joh. 21 genuini sint, cet. Gott. 1839*), *Tischendorf, Ewald, Reuss, Hitzig* (Johannes Mark. S. 191 ff.), *Meyer, Anger, Zeller, Schenkel, Weiss, Holtzm., Keim, Volkm., Mangold* zu *Bl.'s* Einl. u. A. mehr, sondern auch von *Klosterm.* S. 298 ff., *v. Hofm.* Schriftbew. II, 2 S. 4 und *Godet* (Luk. S. 478) für entschieden unecht erklärt.

1) Dieser kürzere Schluß lautet: πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν· μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλε δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας. Darnach heißt es in *L* weiter: ἔστην δὲ καὶ ταῦτα φερόμενα μετὰ τὸ ἐφοβοῦντο γάρ· ἀναστὰς δέ etc. Die Unechtheit dieses Schlusses erhellt schon aus dem in den Evangelien unerhörten Ausdrucke τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰων. σωτηρίας.

Allein für entscheidend können wir weder die äußeren noch die inneren Gründe erachten. Hinsichtlich der äußeren Gründe ist zu erwägen, daß der fragliche Schlußabschnitt sich, von ℵ u. *B* abgesehen, in allen älteren Uncialen, *A C D* u. a findet, ebenso in den ältesten Uebersetzungen, der syrischen Peschitho und der Itala. Ferner erwähnt ihn schon *Irenaeus*, indem er (*adv. haeres. III*, 10, 6) v. 19 mit den Worten anführt: *In fine autem evangelii ait Marcus: et quidem dominus Jesus, postquam locutus est eis, receptus est in coelos et sedet ad dextram Dei.* Aeltere Erwähnungen sind jedoch nicht nachweisbar; denn die Anspielung auf v. 20 in *Justini Mart. Apolog. maj. I, 45* ist nicht sicher und das Citat von v. 16 u. 17 in *Hippolyts* Schrift *περὶ χαρισμάτων* liefert darum keinen Beweis für das hohe Alter dieser Verse, weil die Echtheit dieser Schrift sehr zweifelhaft ist. Das Zeugnis aber des *Euseb., Hieron.* u. a. Kchvv. über das Fehlen des fraglichen Abschnittes in fast allen griechischen Handschriften wird bedeutend abgeschwächt durch die Angabe des *Victor Antioch.* u. mehrerer Scholien, daß das *παλαιστιναῖον εὐαγγέλιον* diesen Abschnitt hatte (s. *Matthaei Nov. Test. II. Animadvv. ad Marc. XVI, 9.* Ferner ist in Betracht zu ziehen, daß das Evangelium mit *ἐφοβοῦντο γάρ* v. 8 unmöglich geschlossen sein konte. Zwar meinen *Schenkel* u. *Weiss*, daß es mit der Verkündigung der Auferstehung aus Engelmund schließe und daß die Erscheinungen des Auferstandenen nach der ältesten Auffassung nicht mehr zur irdischen Wirksamkeit Jesu und darum nicht mehr in das Evangelium gehören. Allein das Warheitsmoment, welches dieser lezteren Bemerkung zu Grunde liegen mag, beweist durchaus nicht, daß Mark. mit der Aussage: die Engel verkündeten den zum Grabe gekommenen Frauen die Auferstehung Jesu und zeigten ihnen das leere Grab, die Frauen aber sagten niemandem etwas hievon, sein Evangelium schließen konte. Die Thatsache der Auferstehung gehört so wesentlich zum Schlusse des irdischen Lebens des Herrn, daß sie in keinem Evangelium fehlen konte; zur zweifellosen Thatsache wurde aber die Auferstehung Christi seinen Jüngern nicht schon dadurch, daß Engel im Grabe sie den Frauen verkündeten und diese aus Furcht darüber schwiegen, sondern erst dadurch, daß Christus als der Auferstandene den Jüngern erschien und sie von der Wirklichkeit seiner Auferstehung evident überzeugte. Sehr richtig nent daher schon *Griesbach* (*comment. crit. in textum gr. N. T. II p. 199*) den Schluß *ἐφοβοῦντο γάρ clausulam abruptissimam* und bemerkt weiter: *omnibus incredibile videri debebat, Marcum sic finivisse commentariolum suum.* Und daß man auch in der alten Kirche schon einsah, das Evangelium könne mit v. 8 nicht zu Ende geführt sein, dafür liefern die beiden in den Handschriften auf uns gekommenen Schlußabschnitte tatsächliche Beweise. Solte nun nicht blos der S. 145 angeführte kurze Schluß, dessen Unechtheit keinem Zweifel unterliegt, sondern auch der längere, in unsere Ausgaben übergegangene nicht ursprünglich sein, so würde nur die Alternative übrig bleiben, anzunehmen, daß entweder der ursprüngliche Schluß spurlos verloren gegangen, oder daß Mark. durch den Tod, seine Schrift zu vollenden, verhindert worden war. Von diesen Annahmen ist aber die eine so unwarscheinlich wie die andere, und der zweiten steht noch die kirchliche Ueberlieferung bei *Euseb. h. eccl. II, 16. Epiphan., Hieron.* u. A. entgegen, daß Mark. nach Abfassung seines Evangeliums Rom verlassen, sich nach Alexandrien begeben und dort gelehrt habe. Mag diese Ueberlieferung in ihren

Einzelheiten immerhin nicht ganz zuverlässig sein, so viel geht aus ihr unzweifelhaft hervor, daß der alten Kirche der Gedanke, Mark. habe sein Evangelium nicht zum Abschluß bringen können, ganz ferne lag. Daraus ergibt sich für eine wissenschaftliche Kritik die Pflicht, die inneren Gründe, welche gegen die Echtheit des Abschnittes v. 9—20 zu sprechen scheinen, sorgfältig zu prüfen, ob sie für die Verwerfung derselben ausreichende Beweiskraft haben.

Was nun zuvörderst die mit v. 9 eintretende, von dem Vorhergehenden abweichende Darstellungsform und die Stylverschiedenheit betrifft, so ist an dieser Bemerkung zwar so viel richtig, daß die besonderen Eigentümlichkeiten der Darstellung und Diction des Mark. in diesen 12 Versen nicht hervortreten, kein *εὐθύς*, kein *πάλιν* darin vorkomt; aber es ist dabei nicht außer Acht zu lassen, daß der Inhalt dieser Vv. zur Anwendung dieser Lieblingsworte keine Veranlassung bot. Die drei Erscheinungen des Auferstandenen (v. 9. 12 u. 14) sind in die Form einer Klimax gefaßt, die dem Mark. nicht fremd ist und die Wahl des *μετὰ ταῦτα* und *ὕστερον* statt des *πάλιν* nach sich zog. Auch der Gebrauch der Worte *ἀπιστεῖν* und *ἐφανερώθη*, die sonst bei Mark. nicht anzutreffen sind, ist durch die Sache motivirt. Das Verb. *ἀπιστεῖν* finden wir auch bei Luk. nur c. 24, 11 u. 41 und *ἐφανερώθη* bei Joh. nur 21, 1 in dem Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen. Das *ἐθεάθη* v. 10 ist das sachgemäße Wort für das Schauen des in verklärter Leiblichkeit Erscheinenden. Der dreimalige Gebrauch des *πορεύεσθαι* (v. 10. 12. 15) kann noch weniger ein dem Mark. fremder Ausdruck genant werden, da das Compos. *παραπορεύεσθαι* zu den Eigentümlichkeiten seiner Diction gehört, vgl. 2, 23. 9, 30. 11, 20 u. 15, 29, und *πορεύεσθαι* in allen 3 Stellen das für die Sache richtige Wort ist. Die übrigen, besonders von *Credner* (Einl. I S. 106) aufgezählten eigentümlichen Wörter betreffen entweder Sachen und Begriffe, die in den übrigen Teilen des Evangeliums nicht vorkommen, wie *γλώσσαις λαλεῖν καιναῖς* (v. 15), *θανάσιμόν τι πιεῖν* (v. 18), *συνεργεῖν*, *ἐπακολουθεῖν* u. a., oder sind ganz unerheblich, wie *κόσμον ἅπαντα* v. 15 vgl. mit *ὅλον τὸν κόσμον* 8, 36 und 14, 9 und *πάσῃ τῇ κτίσει* als Bezeichnung aller Menschen in der ganzen Welt u. dgl. Dagegen kann *ἐπιθεῖναι χεῖρας ἐπί τινα* gegenüber dem *ἐπιθ. χεῖράς τινι* 5, 23. 6, 5 nicht als eine diesem Abschnitte eigentümliche Ausdrucksweise betrachtet werden, weil in 8, 23 u. 25 beide Constructionsweisen alterniren. Endlich *καλῶς ἔχειν* hat an dem 5, 23 gebrauchten *ἐσχάτως ἔχειν* ein Analogon, das mehr für als wider Mark. spricht. — Auffallend erscheint nur *πρώτῃ σαββάτου* am ersten Tage der Woche (v. 9) teils im Vergleiche mit *τῇ μιᾷ τῶν σαββ.* v. 2, teils weil *τὸ σάββατον* in der Bed. Woche sich in den Evangelien nur einmal (Luc. 18, 12) findet. Um aber diese Verschiedenheit nicht zu überschätzen, sei an die nicht minder auffallende Verschiedenheit erinnert, daß die Maria 15, 47 *ἡ Ἰωσῆτος* heißt, in 16, 1 als *ἡ Ἰακώβου* bezeichnet ist. *Klost.* will diese verschiedene Bezeichnung aus Benutzung verschiedener Quellen herleiten. Ob mit oder ohne Grund, wollen wir nicht entscheiden, sondern nur bemerken, daß dies auch in Bezug auf *πρώτῃ τοῦ σαββ.* gesagt werden könte. Das *τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων* v. 2 gehörte der evangelischen Ueberlieferung an, wie daraus sich ergibt, daß auch Luk. (24, 1), Joh. (20, 1) u. Matth. (28, 1 *μίαν σαββάτων*) den Tag der Auferstehung so bezeichnen. Dieser Ueberlieferung folgte Mark. bei v. 2, während er in v. 9 sich nicht an diese stehend gewordene

Bezeichnung band, sondern mit πρώτῃ σαββάτου den Tag für heidenchristliche Leser deutlicher angab, vielleicht auch mit Rücksicht auf das folgende πρῶτον, um die *erste* Erscheinung des Auferstandenen als am *ersten* Tage der Woche erfolgt zu bezeichnen. Ein späterer Ergänzer des Evangeliums würde wol den von der mündlichen Ueberlieferung fixirten Ausdruck einfach beibehalten haben. Mit Unrecht wird dagegen die Aussage über Maria Magdalene: ἀφ' ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια als Beweis gegen die Autorschaft des Mark. geltend gemacht, denn diese Aussage führt ja die Magdalenerin gar nicht wie eine unbekante ein, sondern soll vielmehr den Grund andeuten, weshalb Jesus nach seiner Auferstehung ihr zuerst erschienen ist. — Noch geringere Beweiskraft haben die übrigen inneren Gründe. Was zunächst ‚die Unklarheit und compilirende, anschauungslose Kürze' in v. 9—20 betrift, so ist zwar von den Erscheinungen, welche der Maria Magd. und den beiden aufs Land gehenden Jüngern zuteil geworden, die erste in Joh. 20, 14—18 und die zweite in Luc. 24, 13—32 umständlich und eingehend erzählt; aber was bei Mark. v. 9—13 darüber gesagt ist, das ist nicht aus diesen ausführlichen Erzählungen compilirt und wenngleich nicht anschaulich geschildert, so doch nicht unklar, und die kurze Zusammenstellung dieser Thatsachen ist ähnlich der Kürze, mit welcher im Eingange des Evangeliums über die Taufe und Versuchung Jesu berichtet ist. Sodann die ‚apokryphischen Entstellungen in v. 18' verdanken ihr Dasein nur schlecht historisirender Deutung der in v. 18 genanten Wunderzeichen, und rationalistischen Vorstellungen über das γλώσσαις λαλεῖν v. 17. — Ganz irrig aber ist die Behauptung, daß das vorher (v. 1—8) Berichtete in v. 9 ff. nicht vorausgesezt werde, weil sie sich blos auf irrige Deutung der bereits besprochenen Aussage über die Maria Magd. in v. 9 gründet. Richtig ist nur so viel, daß eine ausdrückliche Erwähnung der v. 7 angekündigten Zusammenkunft des Auferstandenen mit seinen Jüngern in Galiläa vermißt wird. Worin aber auch der Grund dieser Nichterwähnung liegen mag, so viel ist klar, daß sie kein stichhaltiges Argument gegen die Ursprünglichkeit des fraglichen Schlusses unsers Evangelium abgeben kann. Denn jeder spätere Concipient desselben würde diese Dissonanz zwischen seinem Zusatz und dem Vorhergehenden beseitigt haben, da Matthäus und Johannes Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa berichtet hatten, die ihm nicht unbekant geblieben sein konten, und er jedenfalls das Vorhergehende gelesen hatte. Für die Annahme, daß der jetzige Schluß unabhängig vom Vorhergehenden entstanden sei, fehlt nicht nur jeder haltbare Grund, sondern sie wird auch durch den in v. 9 unverkennbar vorliegenden Anschluß an das Voraufgegangene positiv widerlegt. Die Worte ἀναστὰς δὲ setzen unzweifelhaft voraus, daß die Auferstehung Jesu vorher berichtet war, aber noch keine Erscheinung desselben. Durch δέ wird die erste Erscheinung (ἐφάνη πρῶτον) dem Berichte der Engel im leeren Grabe v. 5 ff. gegenübergestelt und an die Erzählung v. 1—8 angeknüpft.

Für die richtige Würdigung der besprochenen Verschiedenheiten ist aber noch zu erwägen, daß sich in dem fraglichen Abschnitte auch mehrere dem Markus eigentümliche Züge finden, was die Gegner der Echtheit ganz übersehen haben. Charakteristisch für den Styl des Mark. ist gleich in v. 9 die Auslassung des Subjects ὁ Ἰησοῦς, vgl. 1, 21b. 2, 1. 23. 3, 1. 6, 34. 8, 1. 9, 30; ferner die Bezeichnung der Jünger und Anhänger Jesu: τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις v. 10,

die an *οἱ παρ' αὐτοῦ* 3, 21 erinnert, und *πορευομένοις εἰς ἀγρόν* als nachträgliche Apposition zur näheren Bestimmung des *περιπατοῦσιν* v. 11, sodann das Schelten des Unglaubens und der Herzenshärtigkeit der Jünger v. 14, welches den wiederholten Rügen ihres Unverstandes und Unglaubens (vgl. 6, 52. 7, 18. 8, 17 ff.) entspricht. Endlich läßt sich auch in der Schilderung der *σημεῖα*, welche den Gläubiggewordenen folgen sollen, und der Wunder, welche die Apostel verrichten werden, die Eigentümlichkeit des Markus, die sichtbar zu Tage tretenden Wirkungen der von Jesu ausgehenden neuen Geistesmacht zu schildern, nicht verkennen.

Bei dieser Beschaffenheit der für und wider die Echtheit des in Rede stehenden Abschnittes sprechenden Momente können wir die Unechtheit desselben nicht für ausgemacht halten, sondern haben schließlich noch die Frage in Betracht zu ziehen, ob nicht das Fehlen desselben in den S. 145 erwähnten griechischen Handschriften sich auf andere Weise leichter erklären lasse, als durch die höchst unwarscheinlichen Annahmen, daß Mark. entweder durch den Tod an der Vollendung seines Evangeliums verhindert worden oder der echte Schluß des Ev. spurlos verloren gegangen sei. — Der zufällige Umstand, an den einige Ausll. dachten, daß ein Abschreiber denselben weggelassen habe, weil mit v. 8 die Pergamentrolle voll gewesen sei, konte den Wegfall höchstens in einigen wenigen, aber nicht in vielen Hdschrr., wie *Euseb.*, *Hieron.* u. a. Kchvv. bezeugen, veranlassen, da man bei der jedem aufmerksamen Leser sich aufdrängenden Warnehmung, daß das Evangelium nicht mit v. 8 schließen konte, den Defect alsbald entdekt und aus anderen Hdschrr. zu ergänzen gesucht haben würde. Viel leichter läßt sich aus der von *Hieron.* geäußerten Vermutung, daß viele griech. Codices den Schlußabschnitt nicht haben *praesertim cum diversa atque contraria caeteris evangelistis narrare videatur*, der Schluß ziehen, daß man an dem Inhalte des Abschnittes Anstoß nahm und ihn aus diesem Grunde wegließ. Nur dürfen wir diesen Anstoß nicht auf den scheinbaren Widerspruch beziehen, daß nach Matth. der Herr *vespere Sabbati* auferstanden sei, Mark. dagegen sage, daß Maria Magdal. ihn *mane primo Sabbati* gesehen habe; denn dieser Widerspruch war für griechische Leser nicht vorhanden, die wie *Gregor* von Nazianz *ὀψὲ σαββάτων* (des Matth.) richtig erklärten. Auffallender mochte die von *πρωΐ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων* v. 2 abweichende Zeitbestimmung *πρωΐ πρώτῃ σαββάτου* v. 9 und die Nichterwähnung der Zusammenkunft des Auferstandenen mit den Jüngern *in Galiläa* erscheinen und den Verdacht der Unechtheit des ganzen Abschnittes erregen, obgleich diese Dissonanzen sich, wie schon gesagt, bei der Abfassung des Schlusses durch Markus leichter erklären als bei der Annahme, daß ein Späterer das unvollendet gebliebene Werk durch Hinzufügung eines Schlusses von so eigentümlichem Inhalt vervollständigt haben solte, zumal die Voraussetzung, daß Mark. sein Evangelium nicht habe vollenden können, aller Warscheinlichkeit ermangelt. — Nach dieser allseitigen Erwägung der Sache müssen wir uns denen anschließen, welche wie *Rich. Simon*, *Mill*, *Wolf*, *Bengel*, *Matthaei*, *Eichhorn*, *Storr* im vorigen Jahrh., und *Hug*, *Saunier*, *Scholz*, *Rinck* (*Lucubratio crit. p. 311 ff.*), *Schleiermacher*, *de Wette*, *Bleek*, *Olshausen*, *Guericke*, *Ebrard*, *J. P. Lange* in neuerer Zeit noch für die Echtheit sich erklärt und sie zu rechtfertigen unternommen haben.

V. 9—11. Die erste Erscheinung des Auferstandenen wurde der

Maria Magdal. zuteil. Das Subject zu ἀναστάς ist nicht genant, ergibt sich aber aus dem Contexte. πρώτῃ σαββάτου ist warscheinlich mit Rücksicht auf das folgende πρῶτον gewählt. Ob aber die Zeitbestimmung πρωΐ πρώτῃ σαβ. mit ἀναστάς zu verbinden sei (*Beza, Fritz., de W., Ew.* u. A.) oder mit ἐφάνη, läßt sich nicht entscheiden; sachlich gehört sie zu beiden. Irrig behauptet *Weiss*, daß bei der ersten Verbindung ein offenbarer Widerspruch mit v. 2 eintrete. ἐφάνη ist das richtige Wort für die Erscheinung oder sichtbare Offenbarung des in verklärter Leiblichkeit Auferstandenen; und dieses Wort nicht deshalb als ein dem Mark. fremder Ausdruck zu beanstanden, weil φαίνεσθαι in 14, 14 in anderer Bedeutung gebraucht ist. Der Satz: „von welcher er sieben Dämonen ausgetrieben hatte", deutet das Motiv an, weshalb der Herr zuerst Maria Magd. erschien. Da sie Jesu mit der innigsten Liebe anhing, weil er sie von schwerem Leiden befreit hatte, und sie nach Joh. 20, 11 weinend am Grabe zurückblieb, so erschien der Heiland nach seiner Auferstehung ihr zuerst, um das brennende Verlangen ihrer Seele nach der Gemeinschaft mit ihm zu stillen. ‚So kömmt der Heiland den Kümmerlichsten am ersten zu Hülfe' (*Berleb.* Bib.). Diese Notiz hat übrigens Mark. nicht aus Luk. 8, 2 excerpirt, sondern ebenso wie Lukas aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft. V. 10. ἐκείνη wird mit Unrecht für dem Mark. fremd erklärt, denn es ist weder hier noch v. 11 nachdruckslos gebraucht, sondern markirt hier im Gegensatz zu dem Schweigen der Frauen über die Botschaft der Engel v. 8, wie Maria anders handelte: *Dieselbe* ging hin und berichtete, daß der Herr ihr erschienen sei, ähnlich wie ἐκεῖνος in 4, 11. 7, 15; und κἀκεῖνοι v. 11 wie in 12, 4 f. ἀπήγγειλεν berichtete, brachte Nachricht, wie 5, 14. Luc. 8, 34. 24, 9. Mtth. 28, 8. Joh. 20, 18. τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις d. i. den Jüngern im weiteren Sinne, oder den Aposteln und übrigen treuen Anhängern des Herrn. Der Ausdruck ist nach μετ' αὐτοῦ εἶναι 3, 14 u. 5, 18 gebildet, welches laut 5, 18 nicht ‚das Prärogativ der zwölf Apostel' war. πενθοῦσιν καὶ κλαίουσιν, welche trauerten und weinten. Für κλαίειν vgl. Joh. 20, 11 und hinsichtlich der Trauer Luc. 24, 17. Beide Worte verbunden bezeichnen tiefe Wehklage Luc. 6, 25. Jak. 4, 9. Apok. 18, 15. 19. — V. 11. Von den Engeln im Grabe hatten die Frauen nur vernommen, daß Jesus auferstanden sei, also lebe (Luc. 24, 23); Maria Magd. aber konte auch berichten, daß sie ihn geschaut habe (ἐθεάθη nicht: *be*schaut w.[*Mey.*], sondern wie Joh. 1, 14 u. a.).

V. 12 u. 13. Von den folgenden Erscheinungen erwähnt Mark. als zweite die Luc. 24, 13—35 umständlich berichtete, welcher die nach Emmaus gehenden Jünger gewürdigt wurden, mit Uebergehung der nach Luc. 24, 34 dem Petrus kurz zuvor zuteil gewordenen, da es ihm eben so wenig wie den anderen Evangelisten darauf ankam, sämtliche Erscheinungen des Auferstandenen aufzuzählen. Die Art, wie Jesus diesen Jüngern erschien, ist mit ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ bezeichnet. ἑτέρα μορφή ist nicht auf andere Kleidung und vermeintliche Entstellung des Gesichts durch die Kreuzesschmerzen (*Grot.*,

Paul., Kuin.) zu beziehen, sondern drükt die Verschiedenheit seiner leiblichen Gestalt vor der früheren d. i. die Verklärung seiner Leibesgestalt aus, weist auf eine übernatürliche Veränderung der leiblichen Erscheinungsweise des Auferstandenen hin, infolge welcher auch die Emmausjünger ihn erst am Brotbrechen erkanten, worauf er alsbald verschwand (Luc. 24, 31). πορευομ. εἰς ἀγρόν aufs Land gehend; ἀγρός das Land im Gegensatz zur Stadt. V. 13. τοῖς λοιποῖς *sc.* γενομένοις μετ' αὐτοῦ v. 10 — οὐδὲ ἐκείνοις ἐπίστευσαν auch ihnen glaubten sie nicht, wie vorher der Maria. Dies scheint mit Luc. 24, 34 in Widerspruch zu stehen. Wir sagen: *scheint*, denn eine wirklicher Widerspruch findet nicht statt. Wenn (nach Luk.) die in Jerusalem versammelten Jünger den von Emmaus zurükkehrenden entgegenrufen: „Der Herr ist wirklich auferstanden und dem Simon erschienen", so kann dies allerdings so verstanden werden, daß dieselben von seiner Auferstehung überzeugt waren. Aber gleich das Folgende zeigt uns das Gegenteil. Denn als Jesus sofort mitten unter ihnen stand, den Gruß des Friedens ihnen entbietend, erschraken sie und meinten in ihrer Furcht einen Geist zu sehen, so daß Jesus sie nicht einmal durch das Zeigen seiner Nägelmale von der Realität seiner Auferstehung überzeugen konte, sondern erst dadurch, daß er ein Stück gebratenen Fisches und Honigfladens vor ihren Augen aß (Luc. 24, 36—42). Dieses Verhalten der Jünger hat Mark. mit seinem οὐδὲ ἐκείνοις ἐπίστευσαν im Auge. Treffend hat schon *Beng.* über das Verhältnis von v. 13 zu Luc. 24, 34 bemerkt: *Utrumque vere. Credebant, sed mox recurrebat suspicio et ipsa incredulitas. Fides exoriens, excepta prima laetitia, quae tamen quiddam insolens et ecstaticum habebat admixtum, non erat fides, collata ad fidem defaecatam, exsaturatam, apostolatui idoneam, quae secuta est Luc. 24, 37. Joh. 20, 25. Matth. 28, 17.* — Uebrigens ersieht man aus diesem scheinbaren Widerspruche, daß das v. 12 u. 13 Berichtete nicht aus Luc. 24, 13 ff. compilirt ist.

V. 14—16. Als dritte Offenbarung erwähnt Mark. das Erscheinen des Auferstandenen im Kreise der eilf Apostel, woran v. 19 die Himmelfahrt angereiht ist, so daß diese Erscheinung die lezte zu sein scheint, doch nicht ausdrücklich so bezeichnet ist. Denn ὕστερον bed. nur: nachmals, späterhin, vgl. Mtth. 4, 2. 21, 29 u. a., obwol es öfter im Sinne von *zulezt* vorkomt, z. B. Mtth. 22, 27. 21, 37. Gemeint ist die Luc. 24, 36—43 genauer beschriebene, auch 1 Kor. 15, 5 erwähnte Erscheinung, die nach Joh. 20, 19—29 am Abende des Ostersonntags den Aposteln außer Thomas und acht Tage später allen eilf Aposteln zuteil wurde und, weil die leztere nur dem Thomas galt, von Mark. und Luk. in eine zusammengefaßt ist; nicht die laut Mtth. 28, 16 f. auf dem Berge in Galiläa erfolgte. Was Mark. über diese Jerusalemische, durch welche der Herr die Apostel von der Realität seiner Auferstehung fest überzeugen wolte, sagt, ist weder aus Luk. noch aus Johannes genommen, noch weniger aus einer ‚Vermengung von Matth. 28, 16 mit Luc. 24, 41 f.' (*Mey.*) compilirt. Die Angabe der Situation: ἀνακει-

μένοις αὐτοῖς τοῖς ἕνδεκα „den Eilfen selbst als sie zu Tische lagen" ist weder aus Luc. 24, 41 ff. noch aus dem συναλιζόμενος nach der sprachlich nicht zu rechtfertigenden Uebersetzung: *convescens* (*Vulg.*) *Act. 1, 4* erschlossen, sondern gründet sich auf mündliche Ueberlieferung, die sich aber mit Luc. 24, 42 unschwer vereinigen läßt. Auch das ὠνείδισεν τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν ließ sich weder aus Joh. 20, 27 ff. noch aus Luc. 24, 41 erschließen, stimt aber sachlich ganz mit der Rüge der καρδία πεπωρωμένη der Jünger 6, 52. 8, 17. 24 überein. — V. 15 f. ist weder Reminiscenz von Mtth. 28, 19, noch weniger Grundlage dieser Stelle, sondern v. 15 freie Wiedergabe des von Matth. mitgeteilten Befehles Christi, alle Völker durch Taufe und und Unterricht in allen Geboten zu seinen Jüngern zu machen, und v. 16 Einschärfung der Wichtigkeit des Glaubens und der Taufe. Den Taufbefehl erwähnt Mark. nicht, weil die Taufe der zu Christi bekehrten Heiden als Bedingung ihrer Aufnahme in die christliche Gemeinde bereits stehende Sitte war, und das Motiv, weshalb Matth. die Taufform angibt, nämlich um die christliche Taufe von der Johannestaufe zu unterscheiden, für Heidenchristen nicht in Betracht kam, da Johannes nur Juden, nicht Heiden, getauft hatte. πάσῃ τῇ κτίσει der ganzen Schöpfung, aller Creatur d. i. allen Menschen, wie κτίσις Kol. 1, 13, Individualisirung, nicht Erweiterung des πάντα τὰ ἔθνη bei Matth. ὁ πιστεύσας ist nicht in einer dem Mark. fremden Weise absolut gebraucht, sondern aus dem Contexte (v. 15) εἰς τὸ εὐαγγέλιον hinzuzudenken, vgl. 1, 15. Durch die Stellung des (καὶ) βαπτισθείς hinter πιστεύσας wird die Taufe als notwendiges Consequens des Gläubiggewordenseins betrachtet, ohne sie als *causa salutis* darzustellen. Denn zu ὁ δὲ ἀπιστήσας ist nicht μὴ βαπτισθείς hinzugefügt, und zwar nicht blos aus dem Grunde, weil Glaubensverweigerung die Taufe notwendig ausschloß und ohne Glauben eine Bekehrung zu Christo nicht eintreten konte, sondern auch weil bei einer Taufe ohne Glauben die *causa salutis* fehlen würde. Uebrigens ergibt sich aus dieser Weglassung des μὴ βαπτισθείς, daß nicht das Ungetauftsein, sondern allein der Unglaube die κατάκρισις nach sich zieht. Um jedoch diesen Ausspruch nicht falsch anzuwenden, darf nicht übersehen werden, daß das Nichtbegehren oder die Unterlassung der Taufe schon Zeichen des ἀπιστεῖν ist. Wer Glauben an Christum hat, der wird die Taufe als Gnadenmittel weder geringachten noch verschmähen, und sie auch seinen Kindern nicht vorenthalten.

V. 17 u. 18. Statt der Verheißung der beständigen Gegenwart des Herrn in seiner Gemeinde (Mtth. 28, 20) sind hier die Wirkungen seiner hilfreichen Gegenwart genant. Den Gläubiggewordenen werden folgende Zeichen beifolgen und den Glauben als eine Gotteskraft zur Ueberwindung aller schädlichen und verderblichen Folgen der Sünde und des Bösen erweisen. σημεῖα Zeichen sind in die Erscheinung tretende Wirkungen göttlicher Kraft. ταῦτα diese d. h. folgende. τοῖς πιστεύσασιν den zum Glauben Gekommenen, nicht blos den Aposteln und Lehrern, sondern den gläubigen Christen insgemein. Dies darf

freilich nicht so verstanden werden, daß jedes der im folgenden genanten Zeichen bei jedem vorkommen werde, sondern ist nach der Regel 1 Kor. 12, 4—8 zu verstehen. Um den Gedanken zu specialisiren sind vier Arten genant: 1. das Dämonenaustreiben, 2. das Reden in neuen Zungen, 3. das Schlangenaufheben und schadlose Trinken tödtlicher Gifte, 4. die Heilung Kranker mittelst Handauflegung; die sich in zwei Paare zusammenfassen lassen, indem die beiden ersten die Macht des von Christo ausgehenden Geistes über die Herschaft des Satans zeigen, die beiden lezten sich auf die Ueberwindung der verderblichen Folgen des durch den Satan in die Welt gekommenen Bösen beziehen. — Für das Austreiben von Dämonen und das Heilen Kranker durch Handauflegung liefert die Apostelgeschichte mehrere Beispiele. Auch das γλώσσαις λαλεῖν finden wir am ersten Pfingstfeste Act. 2, 2 ff., ferner Act. 10, 46 u. 19, 6 und in der Korinthischen Gemeinde (1 Kor. 12, 10. 13, 2 ff.). Eigentümlich ist unserer Stelle das mit γλώσσαις verbundene Prädicat καιναῖς, das zwar in Cod C^*LA fehlt, aber gewiß echt ist, da sich die Weglassung einfach daraus erklärt, daß dasselbe nicht weiter vorkomt, und deshalb an Zusetzung nicht zu denken ist. Von dem ἑτέραις γλώσσαις Act. 2, 4 abgesehen ist in allen Stellen nur von γλώσσαις λαλεῖν die Rede. Sachlich ist καιναῖς von ἑτέραις nicht specifisch verschieden, denn γλῶσσαι καιναί bezeichnet dieses Charisma als bisher nicht vorgekommen, und γλ. ἕτεραι als von allem Bekanten verschieden. Wir können daher das ἑτέραις γλ. λαλεῖν am ersten Pfingstfeste als die erste Erfüllung unserer Verheißung betrachten, werden aber dadurch nicht zu der Annahme von *Meyer-Weiss* berechtigt, daß das ekstatische Zungenreden ein Reden in fremden, den Aposteln vorher unbekanten Volkssprachen war, und der Verf. unseres Schlußabschnittes mit dieser Vorstellung wie Lukas in Betreff des Pfingstwunders dort eine sagenhaft potenzirte Vorstellung in die erste Zeit der Kirche eintrage und dadurch seine Zeit als die nachapostolische verrathe. Denn diese Annahme gründet sich auf die Voraussetzung, daß das γλ. ἑτέραις λαλεῖν Act. 2 specifisch verschieden von dem γλώσσ. λαλεῖν der übrigen Stellen des N. Test. gewesen sei, wofür sich ein bündiger Beweis nicht liefern läßt. Das γλώσσ. λαλεῖν als eine unmittelbare Wirkung des über die Gläubigen ausgegossenen heiligen Geistes (Act. 2, 3. 10, 46. 19, 6) ist ein wunderbarer Vorgang, von dem wir uns keine adäquate Vorstellung zu machen vermögen, um einen specifischen Unterschied zwischen der ersten Manifestation dieses Charisma Act. 2 und den späteren Erscheinungen desselben behaupten zu können. Die Behauptung, daß in Act. 2 eine sagenhafte Potenzirung desselben vorliege, gehört zu den willkürlichen Machtsprüchen rationalistischer Verflachung des Schriftwortes. — ὄφεις ἀροῦσιν bed. entweder Schlangen aufheben (in die Hand nehmen und emporheben) oder: Schlangen aus dem Wege schaffen (wie αἴρειν Mtth. 24, 39. Act. 21, 36) d. h. vertreiben oder bannen (*Luther, Heum., Paul.*) oder umbringen (*Euthym., Theophyl.*). Die Verbindung dieses σημεῖον mit dem folgenden durch καί sowie der ganze Context sprechen für die erste Auffassung

der Worte, die nach dem Zusatze ἐν ταῖς χερσίν in *CLΔ* zu urteilen schon alt ist. Denn um Schlangen zu vertreiben oder umzubringen, dazu war kein besonderes Charisma erforderlich und an Schlangenzauberei (*Elsner observ. Winer* R.-W. u. A.) ist gar nicht zu denken. Der Gedanke ist offenbar der: sie werden Schlangen in die Hand nehmen können, ohne von denselben gestochen und vergiftet zu werden. Ein Fall dieser Art ist Act. 28, 2 von Paulus erwähnt. Dieser concrete Fall aber ist nur ein factischer Beleg der hier ausgesprochenen Verheißung; und das folgende θανάσιμόν τι πιεῖν κτλ. nur Exemplification des allgemeinen Gedankens, daß nichts Schädliches und Tödtliches (Todbringendes) in der Welt den Gläubigen werde schaden können. Vgl. die ähnliche, nur anders ausgedrükte Verheißung Luc. 10, 19. Daß diese Exemplification des allgemeinen Gedankens nicht aus der unmittelbaren Anschauung des Lebens in der apostolischen Zeit abstrahirt ist, noch weniger aber apokryphische Sage enthält, versteht sich von selbst und wird durch den Umstand, daß sich von unschädlichem Trinken tödtlicher Gifte kein Fall aus der apostolischen Zeit nachweisen läßt, außer Zweifel gesezt. Daß aber die Sitte der Verurteilung zum Gifttrinken den Stoff dazu geliefert habe (*Mey.* u. A.), ist eine eben so grundlose Behauptung wie die, daß die Sage von dem schadlosen Gifttranke des Johannes die Aussage unsers V. veranlaßt habe, von welcher selbst *Mey.* bemerkt, daß sie sich erst viel später finde und sich wol erst aus unserer Stelle gebildet haben möge. — Zu den Heilungen Kranker durch Handauflegung vgl. Act. 28, 8 f.

V. 19 u. 20. *Schluß des Evangeliums.* Die Himmelfahrt des Herrn Jesu und das Ausgehen der Apostel, um das Evangelium allerorts zu verkündigen, ist durch μὲν οὖν mit folgendem δέ angereiht, um diese beiden Thatsachen als das Endergebnis der Erscheinung und Wirksamsamkeit Jesu Christi auf Erden kurz zusammenzufassen. Demnach ist οὖν weder ungereimt (*Fritzsche*), noch als dem Mark. fremd zu beanstanden. Auch der Ausdruck ὁ κύριος Ἰησοῦς, wie nach *C* u. *Δ* zu lesen, ist nicht Zeichen eines anderen Verfassers, sondern von Mark. mit Bedacht hier und nur hier gebraucht, um anzudeuten, daß Jesus mit der Himmelfahrt sich als ὁ κύριος erwiesen oder als der Herr seiner Gemeinde manifestirt hat. Μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς bezieht sich zwar zunächst auf die v. 14—18 mitgeteilten Reden; da aber ταῦτα nicht dabei steht, so darf man es darauf nicht beschränken unter Ausschluß der Reden der 40 Tage, worauf *August., Euthym. Zig., Beng., Kuin., Lange* u. A. die Worte bezogen haben. Der Auftrag v. 15 mit der Verheißung v. 16—18 ist von Mark. nur als der Abschluß dessen, was der Herr nach seiner Auferstehung bei seinen Erscheinungen während der 40 Tage vom Reiche Gottes zu ihnen geredet hatte (Act. 1, 3), erwähnt, ohne Angabe der Zeit, wann die v. 14 berichtete Offenbarung erfolgt ist. Wenn aber — wie *Mey.* richtig bemerkt — der Bericht sehr compendiarisch ist und aus den Worten: Jesus ward, nachdem er zu den Jüngern v. 14—18 geredet hatte, in den Himmel aufgenommen, nicht zu entnehmen sei, daß der Verf. Jesum vom Speisezimmer aus gen

Himmel fahren lasse (wie *Strauß* u. *Br. Bauer* behaupteten), ebensowenig wie aus ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες *cet.* zu lesen sei, die Apostel seien nach der Himmelfehrt sogleich in alle Welt gezogen, folglich zwischen dem μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς und dem ἀνελήφθη wenigstens ein Hinausgehen Jesu mit den Jüngern (vgl. Luc. 24, 50) als selbtverständlich Platz genug habe: so fehlt auch jeder haltbare Grund wie für die Behauptung, daß die 40 Tage erst der apostelgeschichtlichen, nicht der evangelischen Ueberlieferung angehören, so auch für die Annahme, daß Mark. oder der vermeintliche spätere Verf. dieses Abschnittes die v. 14 erwähnte Offenbarung des Herrn mit der in Mtth. 28, 16 auf einem Berge in Galiläa erfolgten verwechselt oder identificirt habe. Der Ort wo und der Tag wann Jesus v. 15 u. 16 mit den Aposteln geredet, war für die Sache von keinem Belange und in der apostolischen Zeit durch mündliche Ueberlieferung allgemein bekant; und wird daher weder von Matth. in seiner gleichfalls ganz compendiarischen Darstellung der Erscheinungen des Auferstandenen, noch von Johannes in dessen nach dem besonderen Plane seines Evangeliums verzeichneten Auswahl einzelner Offenbarungen Christi näher angegeben. Nur Lukas gibt Ort und Zeit der Himmelfahrt des Herrn an, aber im Evangelium nur den Ort, und die Zeit erst in der Apostelgeschichte, dem zweiten Teil seiner für Theophilus verfaßten evangelischen Geschichte. In dieser compendiarischen Darstellung der Erscheinungen des Auferstandenen einerseits sowie in dem v. 8 erwähnten Schweigen der Frauen über die im leeren Grabe gehabte Engelerscheinung andererseits haben wir wol auch den Grund zu suchen, warum Mark. nichts über die Zusammenkunft des Herrn mit seinen Jüngern in Galiläa mitteilt, wie man nach v. 7 vgl. mit 14, 28 erwarten solte. Jedenfalls aber ersieht man daraus, daß für ihn ŏder für die Bestimmung seines Evangeliums die von Christo verheißene Sammlung der Jünger in Galiläa nicht die Wichtigkeit hatte wie für Matth., sondern für seinen Bericht über die Offenbarungen des Auferstandenen die Rücksicht auf die Stellung der Jünger zu dem Wunder der Auferstehung maßgebend war.

Der Vorgang der Himmelfahrt ist nicht näher beschrieben, weil „es sich hier nicht um die Darstellung eines geschichtlichen Erlebnisses, sondern um den sozusagen dogmatischen Ausdruck der großen Heilsthatsache handelt, auf welcher die Gewißheit der göttlichen Herrlichkeit Christi ruht, wie die Hinzufügung des Sitzens zur Rechten Gottes zu der Erhebung in den Himmel deutlich zeigt" (*Weiss*). Das Sichsetzen zur Rechten Gottes ist als wirkliche Erhebung nach seiner gottmenschlichen Natur zur göttlichen Thronstätte zu fassen, nicht blos symbolischer Ausdruck der Teilnahme an der göttlichen Herrlichkeit und Weltherschaft, die aus der Erhebung zum Throne Gottes folgt. — V. 20. Mit der Erhöhung des Herrn Jesu zur Rechten Gottes begann das Ausgehen der Apostel, um das Evangelium allerorten zu verkündigen. ἐκεῖνοι sind die ἕνδεκα v. 16. ἐξελθόντες *ausgehend* von dem Orte, wo der Herr gen Himmel gefahren ist, d. i. Jerusalem vgl. v. 15. Ihre Verkündigung unterstüzt der Herr — ὁ κύριος Christus, nicht Gott (*Grot.*,

Fritzsche), συνεργοῦντος mitwirkend mit dem von den Aposteln gepredigten Worte, dasselbe durch die mitfolgenden Zeichen bekräftigend. τῶν σημείων sind die v. 17 f. verheißenen Zeichen, nämlich die Wunder, welche teils die Apostel verrichteten, teils die Gläubiggewordenen erlebten, wie z. B. das γλώσσαις λαλεῖν, als Manifestation des Empfanges des heiligen Geistes. ἐπακολουθεῖν beifolgen, bei Mark. und überhaupt in den Evangelien nicht weiter vorkommend, ist das allein richtige Wort für den auszudrückenden Gedanken. Einseitig faßt *Mey.* die Worte als Bestätigung der apostolischen Predigt dadurch, daß bei denen, welche durch ihre Predigt gläubig geworden waren, die v. 17. 18 verheißenen Zeichen eintrafen; und in dieser vermeintlichen Verschiedenheit des Gesichtspunktes erblikte *Klost.* sogar einen Grund dafür, daß v. 17 u. 18 eine spätere Interpolation seien. — Das ἀμήν des *text. rec.* fehlt in AC^3 u. andern Hdschrr. und ist warscheinlich späterer Zusatz.

Evangelium des Lukas.

EINLEITUNG.

§. 1. Lebensumstände des Evangelisten Lukas.

Das dritte Evangelium im Kanon des N. T. wird sowol in der Ueberschrift (*κατὰ Λουκᾶν*) als auch von den Kchvv. einhellig dem Lukas als Verfasser zugeschrieben, der laut Act. 1, 1. 2 auch die Apostelgeschichte verfaßt hat. Der Name *Λουκᾶς* ist ohne Zweifel aus *Lucanus* contrahirt, schwerlich aus *Lucilius,* sicher nicht aus *Lucius,* da *Λούκιος* Act. 13, 1. Röm. 16, 21 vorkomt. *Lukas* war nach Kol. 4, 14 Arzt und ein von Paulus geschäzter Gehilfe und Begleiter desselben, von welchem der Apostel Grüße an die Gemeinde zu Kolossä und an Philemon bestelt, vgl. Kol. 4, 14. Phil. v. 24. In der ersteren Stelle wird er mit Epaphras und Demas von den Gehilfen des Apostels aus der Beschneidung (*οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς* Kol. 4, 11) unterschieden, woraus wir ersehen, daß er ein geborener Heide war. Ihm durch gekünstelte Deutung dieser Stelle (mit *v. Hofm.* Schriftbew. II, 2 S. 99 u. zu Kol. 4, 11 ff. *Tiele* in den theol. Studien u. Krit. 1858 S. 753 ff. u. *Wittichen,* Jahrbb. f. D. Theol. 1866 S. 453. 471 ff.) israelitische Herkunft vindiciren zu wollen, dazu nötigen weder die Hebraismen in seinen Schriften, da diese sich aus den benuzten Quellen erklären, noch die unerweisbare Voraussetzung, daß alle neutestamentlichen Schriften israelitischen Ursprungs seien. Warscheinlich gehörte Lukas zu den gottesfürchtigen Heiden, welche in der Gottesverehrung Israels Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse suchten, und hatte nach oder vielleicht auch schon vor seiner Bekehrung zu Christo das A. Test in der griechischen Uebersetzung der LXX gelesen und sich dadurch mit dem hebräischen Colorit der griechischen Bibelsprache vertraut gemacht. — Ueber seine Bekehrung zu Christo ist uns nichts überliefert. — Aus der Apostelgeschichte, nämlich aus den Abschnitten, in welchen der Verf. sich durch den Gebrauch der ersten Person Pluralis als Teilnehmer an den Begebenheiten zu erkennen gibt, erfahren wir nur, daß er sich dem Apostel Paulus auf dessen zweiter Missionsreise zu Troas angeschlossen hat und mit demselben nach Macedonien zog (Act. 16, 10 ff.), sodann auf der dritten

Missionsreise des Apostels in Troas, Milet, Tyrus und Jerusalem in seinem Gefolge sich befand (Act. 20, 5–21, 18), noch in der Gefangenschaft desselben zu Cäsarea bei ihm war und ihn nach Rom begleitete (Act. 24, 23. 27, 1—28, 16 vgl. Kol. 4, 14 u. Philem. v. 24). Dort in Rom war er auch bei Paulus während dessen zweiter Gefangenschaft (2 Tim. 4, 11). Außer diesen Nachrichten ist über seine Lebensverhältnisse nichts sicher bezeugt.

Von den Kchvv. weiß *Irenaeus* (*adv. haer. III, 14, 1*), wo er ihn als Verfasser des dritten Evangeliums nent, über ihn nichts weiter zu berichten, als was sich aus der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen ergibt. *Eusebius* aber sagt *hist. eccl. III, 4* bestimt, daß er aus Antiochia stamme (*Λουκᾶς τὸ μὲν γένος ὢν τῶν ἀπ' Ἀντιοχείας*), und es liegt kein Grund vor, diese von *Hieron., Theophyl., Euth. Zig.* u. A. wiederholte Nachricht mit *Credner* u. A. für ungeschichtlich, nur aus einer Namenverwechslung mit dem Act. 13, 1 erwähnten *Λούκιος* von Kyrene entstanden, zu halten, zumal in den *Constitt. apost. VI. 18, 3* Lukas ausdrücklich von *Lucius* unterschieden wird. Ganz unverbürgt sind dagegen alle weiteren patristischen Ueberlieferungen; nicht nur die mit Luk. 1, 2 in Widerspruch stehende, daß er zu den siebenzig Jüngern gehört habe (*Epiph. haer. 51, 12, Ps.-Orig. de recta in Deum fide, Hippolyt* u. A.), die wol nur daraus gefolgert ist, daß Lukas allein den Bericht von den siebenzig Jüngern hat, sondern auch die Sage bei *Greg. Nazianz. Orat. III adv. Julian.*, die ihn neben Petrus, Paulus, Jakobus und *Stephanus* unter den Märtyrern aufführt (vgl. *Martyr. Rom. 18. Octob.*), und die erst bei *Nicephorus* in 14. Jahrh. erwähnte, daß er Maler gewesen sei und ein Bild Christi gemalt habe. — Wo und wann er gestorben, ist ganz ungewiß. Nach *Dorotheus* starb er zu Ephesus; nach *Isid. Hispal. de ortu et obitu patrum c. 82* in Bithynien, 84 Jahr alt, und seine Gebeine sollen, wie schon *Hieron. de viris ill. c. 7* erwähnt, unter Konstantius nach Konstantinopel gebracht worden sein. — Vgl. die Zusammenstellung der patristischen Ueberlieferungen in *Credner's* Einl. ins N. Test. I S. 125 ff.

§. 2. Inhalt, Zweck und Plan, Bestimmung und Charakter des Lukas-Evangeliums.

Inhalt. In Bezug auf Auswahl und Anordnung der evangelischen Thatsachen hat sich Lukas wie Markus im allgemeinen an die von Matthäus begründete Gruppirung derselben in die Galiläische und die Jerusalemische Wirksamkeit Jesu angeschlossen, im besonderen aber den von Augenzeugen und Dienern des Worts überlieferten Geschichtsstoff (1. 2) nicht nur durch Weglassung mancher für die Hauptsache unwesentlicher Begebenheiten hie und da verkürzt, dagegen durch Aufnahme einer beträchtlichen Zahl von im Matthäus- und Markus-Evangelium nicht erwähnten Begebenheiten und Lehrvorträgen Jesu sehr erweitert, sondern auch der besonderen Absicht, die er laut Vorwort

(1, 4) mit seiner Schrift erreichen wolte, entsprechend eigentümlich gruppirt und modificirt. — Wie Matthäus beginnt er sein Evangelium mit einer Vorgeschichte, in welcher er bis in die ersten Anfänge der neutestamentlichen Gottesoffenbarung zurückgehend, in drei durch Anknüpfung an welthistorische Data (1, 5. 2, 1. 3, 1) markirten Wendungen: *a.* die Ankündigung der Geburt Johannes des Täufers und Jesu Christi, sowie die Geburt und Beschneidung des Täufers mit den diese Ereignisse begleitenden Vorgängen berichtet (c. 1), *b.* die Geschichte der Geburt, Beschneidung und Darstellung Jesu Christi nach dem Gesetze und den Gang des zwölfjährigen Jesus in den Tempel erzählt (c. 2); *c.* das Auftreten des Johannes als Vorläufers Christi mit der Taufe zur Buße und Jesu Ausrüstung mit dem heiligen Geiste bei seiner Taufe schildert und mit Angabe seines damaligen Alters und seiner Genealogie auf den Beginn seiner öffentlichen Amtsthätigkeit vorbereitet (c. 3).

Auch die Darstellung des messianischen Wirkens Jesu ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil umfaßt die in Lehren und Wunderthaten bestehende messianische Bezeugung Jesu in Galiläa (c. 4, 1—9, 50); der zweite enthält eine Zusammenstellung von durch das Verhalten sowol seiner Jünger als seiner pharisäischen Widersacher veranlaßten Gesprächen, Gleichnissen und Reden, in welchen Jesus den Jüngern die für die Ausrichtung ihres Berufs notwendige Sinnesweise klar macht, den Gegensatz zwischen Christi Geist, durch welchen das Reich Gottes komt, und dem ihm feindlichen Sinn in Israel darlegt, vor der Heuchelei und Habsucht der Pharisäer und vor der Sorglosigkeit des pharisäisch gesinnten Volkes warnt und Aufschlüsse über die gegenwärtige geistig unsichtbare Gestaltung des Reiches Gottes mit Ermahnungen zum Eintritt in dasselbe, über seine Ausbreitung auf Erden und seine mit dem Gericht über die verstokte Welt eintretende volle Offenbarung gibt (c. 9, 51—18, 30). Der dritte Teil liefert die Geschichte der Vollendung seiner messianischen Bezeugung durch Leiden und Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt (18, 31—24, 53).

Gehen wir aber, um die Eigentümlichkeit unsers Evangeliums deutlich zu machen, etwas näher auf die einzelnen Teile desselben ein, so hat Luk. im ersten Teile, in welchem er in Bezug auf Auswahl und Reihenfolge der evangelischen Tatsachen viel mehr dem Markus- als dem Matthäus-Evangelium folgt, einerseits die Perikope von dem böswilligen Urteile der Pharisäer über die Dämonenaustreibung Jesu (Mrk. 3, 20—30), den Bericht über die Gefangensetzung und Enthauptung des Täufers (Mrk. 6, 17—29) und alles was von Mark. und Matth. über Jesu Wirken im nördlichen Galiläa und Peräa zwischen der ersten Volksspeisung (Mrk. 6, 44) und dem Bekentnisse des Petrus (8, 27 ff.) berichtet ist, ausgelassen und an das Speisungswunder (Luk. 9, 10—17) sofort die Perikope von dem Bekentnisse des Petrus und der ersten Leidensverkündigung Jesu (9, 18 ff.) angereiht. Andererseits hat er anstatt der Perikope von der Berufung des Simon und Andreas und der Zebedäus-Söhne zur Nachfolge Jesu (Mrk. 1, 16—20. Mtth. 4, 18—22)

die Geschichte von dem wunderbaren Fischzuge des Petrus und seiner Gesellen, infolge dessen diese Fischer ihr Gewerbe aufgaben, um Jesu für immer nachzufolgen (5, 1—11), und anstatt der Mrk. 6, 1—6. Mtth. 13, 54—58 überlieferten Mißachtung Jesu in seiner Vaterstadt Nazaret einen ähnlichen Vorgang bei einem früheren Besuche Jesu in Nazaret (4, 16—30) aufgenommen. Ferner hat er nach der Berufung von zwölf Jüngern zu Aposteln die bei Mark. fehlenden Stücke: nämlich die Bergpredigt (6, 20—49 kürzer als die bei Matth.), die Heilung des Knechtes des Centurio (7, 1—10), sowie die von Johannes aus dem Gefängnis an Jesum gerichtete Frage, ob er der Erwartete sei (7, 18—35), im Einklange mit Mtth. 8, 5—13 u. 11, 2—19 mitgeteilt und zwischen den lezteren Begebenheiten die Auferweckung des Jünglings zu Nain (7, 11—17) eingeschoben und weiter die Salbung Jesu bei einem Gastmahle im Hause des Pharisäers Simon (7, 36—50), und die Namen der galiläischen Frauen, welche Jesu Handreichung von ihrem Vermögen thaten (8, 1—3), überliefert. Dieser engere Anschluß anMarkus als an Matthäus hat seinen Hauptgrund offenbar darin, daß Luk. wie Mark. sein Evangelium für Heidenchristen schrieb und gleich diesem seinem Vorgänger die einzelnen Thatsachen nicht nach ihrer zeitlichen Abfolge, sondern entsprechend dem Vorsatze, Jesum als den mit dem heiligen Geiste erfülten Begründer des Gottesreiches darzustellen, nach sachlichen Gesichtspunkten ordnete. Die Abweichungen aber von Markus, nämlich daß er das öffentliche Wirken des Herrn mit der Versuchung begint (4, 1—13) und daran das Auftreten Jesu in Nazaret anfügt, die Bergrede in verkürzter Gestalt und andere Stücke teils nach Matth. teils aus der apostolischen Ueberlieferung mitteilt, sowie die Auslassung der Abschnitte Mrk. 3, 20—30 u. 6, 45—8, 26 und der Parabeln außer der vom Säemann (8, 4—18 vgl. mit Mtth. 13, 1—50 u. Mrk. 4, 1—32), erklären sich zum Teil aus dem Bestreben, viel mehr Stoff aus dem reichen Schatze der apostolischen Ueberlieferung mitzuteilen als Markus, hauptsächlich aber aus der im Proömium (1, 1—4) angedeuteten Absicht, die von Augenzeugen und Dienern des Worts überlieferten Heilsthatsachen (*τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα*) sachlich so zu gruppiren, daß seine Schrift ein treues Bild nicht nur von Jesu Person, Leben und Wirken, sondern auch von seinen in Volksreden wie in den Gesprächen mit seinen Jüngern und seinen Widersachern entwickelten Reichsgedanken liefern möchte.

Um diese Absicht planmäßig auszuführen hat er zwischen den beiden vorwiegend geschichtlichen Teilen, dem galiläischen Wirken Jesu zur Gründung einer Gemeinde von Reichsgenossen und der Vollendung seines Werkes durch Leiden, Tod und Auferstehung in Jerusalem, einen mittleren Teil (c. 9, 51—18, 30) eingefügt, in welchem die Gespräche und Reden vorwiegen, und in diesen Teil viele Lehrstücke aufgenommen, die Matthäus teils im ersten teils im lezten Teile seines Evangeliums mitgeteilt hat. Da aber dieser mittlere (oder zweite) Teil des Lukas-Ev. mit der Bemerkung: „als die Tage seiner Aufnahme sich erfülleten und er (d. i. Jesus) sein Angesicht fest richtete nach Jerusalem zu gehen,

anhebt (9, 51) und mit den Mrk. 10, 13—31 parallelen Perikopen von der Segnung der Kinder und den Erfordernissen der Nachfolge Jesu 18, 15—30 schließt, worauf in beiden Evangelien die Leidensverkündigung (Luc. 18, 31 ff. Mrk. 10, 32) und der Bericht von der Ankunft Jesu zu Jericho folgt; da ferner einzelne Gespräche Jesu in diesem Teile mit Angaben, daß Jesus auf der Reise (9, 57. 10, 38. 14, 25) oder auf der Reise nach Jerusalem (13, 22. 17, 11) begriffen war, eingeleitet sind, endlich die c. 18, 15—30 erwähnten Vorgänge auch von Mark. (10, 13—31) und Mtth. (19, 13—30) in die Zeit der Reise nach Jerusalem, zwischen dem Aufbruche aus Galiläa und der Ankunft in Jericho, gesezt sind: so haben die meisten älteren und neueren Ausll. bis auf *Meyer* u. *Godet* herab unter Berufung auf das καθεξῆς γράψαι 1, 3 diesen Teil als Reisebericht bezeichnet und als eine nach der Zeitfolge geordnete Darstellung aller Vorkommnisse des langsam fortschreitenden Zuges, die Jesus für die Erziehung der Jünger und für die Verkündigung des Evangeliums unter den ihm folgenden Volksscharen benuzt habe, betrachtet. Aber diese Ansicht hat weder an dem καθεξῆς γράψαι eine haltbare Stütze noch läßt sie sich mit Inhalt und Form des fraglichen Teils in Einklang bringen. — Wenngleich nämlich das καθεξῆς γράψαι eine Erzählung der Begebenheiten oder Facta der Reihe nach, wie sie auf einander folgten, in Aussicht stelt, so darf doch daraus ein strenges Einhalten der zeitlichen Abfolge der einzelnen Vorkommnisse nur insoweit gefolgert werden, als dasselbe dem Zwecke entspricht, welchen der Berichterstatter im Auge hat. Da nun Lukas keine einfache Chronik des Lebens Jesu liefern will, sondern laut seiner Angabe 1, 3. 4 beabsichtigt, durch genaue Darstellung der evangelischen Thatsachen dem Theophilus die volle Gewißheit über die Lehren zu geben, in welchen er unterrichtet worden, so konte er das καθεξῆς von seiner Schrift prädiciren, wenn er im allgemeinen die Zeitfolge einhielt, seinen evangelischen Bericht mit dem Anfange des Lebens Jesu begann, dann zur Darstellung des öffentlichen Wirkens Christi fortschritt und dabei die fortschreitende Entfaltung seiner messianischen Bezeugung darlegte, und mit dem Ausgang desselben durch Tod und Auferstehung schloß. Eine akoluthistische Aufzählung alles dessen aber, was Jesus von seiner Taufe an bis zu seinem Tode gethan und geredet hatte, war hiefür nicht erforderlich, sondern eine nach lehrhaften Gesichtspunkten gruppirte Darlegung seines Thuns und Lehrens zur Erreichung des beabsichtigten Zweckes ungleich mehr geeignet. Diesen Charakter zeigen aber Inhalt und Form des fraglichen Teils seiner Schrift. Die einzelnen Stellen, welche Jesum auf der Reise begriffen vorführen, ergeben kein irgend zutreffendes Bild von einer, ob auch noch so langsam fortschreitenden Wanderung nach Jerusalem. Im Anfange des Abschnitts finden wir Jesum in Samarien (9, 52), dann 10, 38 bereits in Bethanien bei Jerusalem, 13, 22 wieder weit weg auf dem Wege nach Jerusalem, 13, 31 wieder in Galiläa, 17, 11 zwischen Samaria und Galiläa und nach Erinnerung an das Ziel der Reise 18, 31 in v. 35 erst vor Jericho. Hiezu komt, daß die meisten Perikopen nicht durch chro-

nologische Angaben mit einander verbunden, sondern durch einfache Uebergangsformeln, wie καὶ ἐγένετο (11, 1. 14, 1), ἐγένετο δέ (10, 38. 11, 27), καὶ ἦν (11, 14), ἦσαν δέ (15, 1), καὶ ἰδού (10, 25), εἶπεν δέ (12, 13. 41. 15, 11. 17, 22. 18, 9) oder ἔλεγεν δέ (12, 54. 13, 6. 14, 7. 12. 16, 1. 18, 1) oder die blose Copula δέ (11, 29. 13, 10. 14, 25 u. ö.) an einander gereiht sind, und auch die an die Reise erinnernden Notizen weniger dazu dienen, die Zeit der Ereignisse zu markiren, als vielmehr die Situation der Vorkommnisse deutlich zu machen. — Um demnach in dem vermeintlichen Reiseberichte den chronologischen Charakter festhalten zu können, hat man die Hypothese zu Hilfe genommen, daß in ihm die Berichte von zwei Reisen nach Jerusalem, der zum Enkänienfeste und der zum lezten Pascha, vermischt seien (*Schleierm., Olshaus., Neander*), oder — wie *Wieseler* (Chronol. Synopse S. 316 ff., Beiträge S. 127 ff.) diese Hypothese weiter zu entwickeln und zu erhärten versucht hat — daß Luk. darin die drei Reisen, welche Jesus nach Joh. 7, 10—12, 1 nach Jerusalem machte, zusammengefaßt habe, so daß Luk. 9, 51—13, 21 mit dem Abschnitte Joh. 7, 10—10, 42; Luk. 13, 22—17, 10 mit Joh. 11, 1—54 und Luk. 17, 11—19, 28 mit Joh. 11, 55—12, 11 zu parallelisiren sei. Aber abgesehen davon, daß in dem Berichte jede Spur von zwei oder drei Reisen fehlt, scheitert die *Wies.*'sche Annahme schon exegetisch an der haltlosen Deutung der ἡμέραι τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ 9, 51 von ‚den Tagen seiner Annahme d. h. in welchen ihn (*Jesum*) die Menschen, namentlich Israel, annehmen solten'; und die Hypothese einer Vermischung der Reisen zum Enkänien- und zum Paschafeste ist nichts weiter als ein unwillkürliches Zugeständnis, daß die chronologische Deutung dieser Capp. dem Inhalte derselben nicht entspricht, und daß man, um sie aufrecht zu halten, dem Evangelisten Schuld geben muß, er habe in Widerspruch mit seiner Versicherung, den Thatsachen genau nachgeforscht zu haben (1, 3), in einer seiner Quellen eine Sammlung von Thatsachen und Lehrvorträgen Jesu am Schlusse des galiläischen Aufenthalts vorgefunden und diese in der Meinung, daß sie die außergaliläische Wirksamkeit Christi in geordneter Reihenfolge enthielt, in seinen Bericht über Jesu Reise nach Jerusalem in die Zeit zwischen dem Aufbruche von Galiläa bis zur Ankunft in Jericho eingeschaltet (*Mey., Weizs.* S. 133 f. u. A.). Mit Recht haben daher *Hofmann*,[1] *Grau* (Entwickelungsgesch. I S. 274 ff.) und besonders *C. F. Nösgen*[2] die herkömmliche Vorstellung über diesen Teil unsers Evangelium als einen chronologisch angelegten Reisebericht bekämpft und seine Stellung im Zusammenhange mit den beiden andern Teilen nach Inhalt und Form klar zu machen gesucht.

1) In *Lichtenstein*, Lebensgesch. des Herrn Jesu Christi in chronol. Uebersicht 1856. Nachtrag S. 479 ff. und in Erlang. Ztschr. f. Protestantism. 1870. Bd. LIX S. 335 ff.

2) In den Abhdll. Der schriftstellerische Plan des dritten Evangelisten, in d. Theol. Studien u. Krit. 1876. S. 265 ff. (mehr thetisch) und: Das historiographische Verfahren des dritten Evangelisten. Ebds. 1877. S. 440 ff. antithetisch gegen *Tischendorf, Synops. evang.* 2. Aufl. 1854. *p. XII sqq.* u. *Wieseler*, Chronol. Synopse.

Auch im dritten Teile (18, 31—24, 53), in welchem für die Darstellung des Leidens, Sterbens und der Auferstehung Christi das Einhalten der geschichtlichen Reihenfolge so nahe lag, ist die chronologische Ordnung mehrfach im Interesse der sachlichen Gruppirung durchbrochen, indem nicht nur die Blindenheilung bei Jericho aus pragmatischem Grunde vor den Eingang in diese Stadt gesezt und in c. 22 die Verleugnung des Petrus vor dem Verhöre Jesu erzählt ist (vgl. v. 55 ff. mit v. 68 ff.), sondern auch andere Begebenheiten der Leidensnacht ohne strenge Rücksicht auf die zeitliche Abfolge sachlich zusammengestelt sind. In Betreff der Auswahl des Stoffes schließt sich Lukas auch in diesem Abschnitte enger an Mark. als an Matth. an. Dies erhellt aus der Uebereinstimmung mit Mark. in der Verkürzung der antipharisäischen Rede (26, 45—47) und der prophetischen Schilderung der Parusie Christi (21, 5—36), in der Aufnahme der Perikope vom Scherflein der Witwe (21, 1—4) und der Weglassung der Parabel Mtth. 22, 1—14 sowie alles dessen, was Matth. über das Ende des Verräthers und über die Maßregeln des Synedriums zur Bewachung des Grabes u. a. als charakteristisch für die Feindschaft der jüdischen Oberen gegen Jesum Christum dem Plane seines Evangeliums gemäß überliefert hat. Hiebei hat Luk. aber auch hier die Berichte des Mark. und des Matth. durch Aufnahme mancher von diesen nicht erwähnten Thatsachen, wie Jesu Einkehr bei Zachäus (19, 1—10), Rangstreit der Jünger beim Paschamahle (22, 24—30), Absendung Jesu von Pilatus zu Herodes (23, 4—12), die von Jesu auf dem Wege nach Golgatha an die wehklagenden Frauen gerichteten Worte (23, 27—31), das Gespräch mit dem Schächer am Kreuze (23, 39—43), die Offenbarung des Auferstandenen vor den nach Emmaus gehenden Jüngern (24, 13—35) u. a. m. beträchtlich vervollständigt und so den im Proömium ausgesprochenen Vorsatz consequent durchgeführt.

Zweck und Plan. Während der engere Anschluß an das Markus-Evangelium, wie schon bemerkt, seinen hauptsächlichsten Grund darin hat, daß Lukas gleich diesem seinen Vorgänger sein Evangelium für Christen aus dem Heidentum verfaßt hat, so läßt sich doch der eigentümliche Charakter seines evangelischen Berichtes richtig und vollständig nur aus dem Plane erkennen, den er zur Erreichung des im Proömium angekündigten Zweckes seiner Schrift in der Auffassung und Darstellung der neutestamentlichen Thatsachen befolgt hat. — Im Proömium kündigt er eine geordnete Darstellung dieser Thatsachen (*πράγματα*) an, aus welcher Theophilus über die Lehren, in welchen er Unterricht empfangen, die volle Gewißheit erlangen könne (1, 3 f.). Hiernach dürfen wir in seiner Schrift nicht eine Chronik, sondern nur eine solche Darstellung der evangelischen Geschichte erwarten, in welcher die Heilsthatsachen so geordnet und gruppirt sind, daß sie der Warheit der christlichen Heilslehre zur Bestätigung dienen. — Nach diesem Plane ist schon die Vorgeschichte c. 1—3 angelegt. Bei der Erzählung der Empfängnis und Geburt Jesu ist erwähnt, daß der Engel der Maria den Sohn, welchen sie in Kraft heiligen Geistes empfangen werde, als Sohn

Gottes, welcher seines Stammvaters Davids Thron auf ewig besitzen werde, ankündigte. Seine Geburt wird als die Geburt des verheißenen Erlösers durch Engel den Hirten auf dem Felde kundgethan. Bei der Darstellung des Kindes im Tempel nach dem Gesetze wird diese Bestimmung desselben vermöge Eingebung des heiligen Geistes von dem Greise Symeon und der greisen Hanna, die auf das Heil Gottes warteten, erkant und gepriesen. Der zwölfjährige Knabe verweilt zu Jerusalem im Tempel als dem Hause seines Vaters. Bei seiner Taufe im Jordan wird er durch ein sichtbares Zeichen vom Himmel und eine himmlische Stimme als der mit dem heiligen Geiste erfülte geliebte Sohn Gottes legitimirt und bei seinem Auftreten im Alter von 30 Jahren durch Mitteilung seines bis auf Adam und Gott zurückgeführten Stammbaums als der Anfänger einer neuen, durch den heiligen Geist aus Gott geborenen Menschheit dargestelt.

„Jesus voll heiligen Geistes kehrte vom Jordan zurück“ (4, 1). Mit dieser aus den in c. 1—3 berichteten Thatsachen sich ergebenden Bemerkung wird die Geschichte der messianischen Bezeugung Jesu eingeleitet, und zuerst berichtet, wie er vermöge dieses Geistes die Versuchung des Satans siegreich überwand (4, 1—14), sodann wie er in Kraft des Geistes in Galiläa auftrat, und sich in der Synagoge zu Nazaret als den von den Propheten geweißagten, mit dem Geiste des Herrn gesalbten Heiland und Erlöser ankündigt, aber in seiner Vaterstadt nicht als Prophet anerkant wurde und die Zuhörer daran erinnerte, daß Gott schon im A. Test. den Propheten Aufnahme bei den Heiden bereitet habe (4, 16—30). — Nach dieser für die Stellung Israels zu Christo vorbildlichen Begebenheit folgt eine Reihe von Thaten Jesu in Capernaum und der Umgegend: die Heilung des Dämonischen durch die Macht seines Wortes in der Synagoge, die Heilung der Schwiegermutter Simons und anderer Kranker und Besessener, die zu ihm gebracht wurden (4, 31—44), der wunderbare Fischzug des Petrus und seiner Genossen und die Heilung eines Aussätzigen, die seinen Ruf im ganzen Lande verbreiteten, so daß Volksscharen herbeiströmten, seine Lehre zu hören und ihre Kranken von ihm heilen zu lassen (5, 1—16). — Hieran reiht sich eine Gruppe von Vorgängen, welche den Widerspruch der Pharisäer und Schriftgelehrten hervorriefen: der Ausspruch: dir sind deine Sünden vergeben bei der Heilung des Paralytischen (5, 17—26), die Erklärung bei dem Zöllnergastmahle, daß er gekommen sei, nicht die Gerechten sondern die Sünder zur Buße zu rufen (v. 27—32), die Rechtfertigung seiner Jünger gegen den Vorwurf des Nichthaltens der Fasttage damit, daß er sich als den messianischen Bräutigam darstelt (v. 33—39), und wegen der Uebertretung der Sabbatssatzungen, wobei er sich als den Herrn des Sabbats bezeichnet und seine Machtbefugnis durch die Heilung einer gelähmten Hand kraft seines Wortes am Sabbate erweist (6, 1—11). — Während aber diese Machtthaten Jesu seine Gegner dermaßen in Zorn sezten, daß sie schon Pläne, ihm was anzuthun, faßten, wählte er aus der Zahl seiner Jünger zwölf zu Aposteln (6, 12—16), verkündigte sodann vom Berge herab

vor der ganzen Versammlung seiner Anhänger die ethischen Grundsätze der von ihm zu stiftenden Reichsgemeinschaft (6, 17—49), und erfülte nach der Herabkunft vom Berge nicht nur die Bitte des heidnischen Centurio, seinen kranken Diener zu heilen, weil der Centurio einen Glauben bewies, wie er ihn in Israel nicht gefunden (7, 1—19), sondern erbarmte sich auch der trauernden Witwe zu Nain, die ihren einzigen Sohn zu Grabe geleitete, durch Auferweckung des gestorbenen Jünglings, wofür das ganze Gefolge dieses Leichenzugs ihn als Propheten, den Gott seinem Volke erwekt habe, pries und seinen Ruf verbreitete (7, 11—17).

Die Kunde von Jesu Thaten drang bis zu den Ohren des im Gefängnisse sitzenden Täufers Johannes und veranlaßte denselben, zwei seiner Jünger an Jesum zu senden mit der Frage, ob er der Kommende d. i. der Messias sei, die Jesus mit dem Hinweise auf seine Bezeugung durch Heilswunder und Verkündigung des Evangeliums beantwortet. Dieser Vorgang gab Jesu Anlaß zu einem Rückblick auf den Erfolg seiner bisherigen Wirksamkeit, infolge dessen er sich bewogen fühlte, nach dem Weggange der Johannesjünger dem versammelten Volke sein glaubensloses Verhalten gegen den Täufer und gegen ihn den Menschensohn strafend aufzudecken (7, 18—35) und die Scheidung zwischen den heilsbegierigen Hörern seines Wortes und der glaubenslosen Masse des Volks herbeizuführen. Die nächstfolgenden Abschnitte bringen demgemäß eine Reihe von Thatsachen, welche diese im Volke sich vollziehende Scheidung und deren Folge im Verfahren Jesu veranschaulichen, nämlich die Salbung Jesu durch eine bußfertige Sünderin gegenüber dem Betragen des selbstgerechten Pharisäers (7, 36—50), die Nennung der Jesum mit ihrem Vermögen unterstützenden Frauen (8, 1—3), das Gleichnis von vielerlei Acker mit dem Hinweise auf die Verstockung des Volks (8, 4—18), die Stellung Jesu zu seinen Verwandten (8, 19—21), die Ueberfahrt nach Gergesa, bei welcher der Kleinglaube der Jünger offenbar wird, und die Heilung des Dämonischen mit dem Contraste zwischen der stumpfsinnigen Gleichgültigkeit der Gergesener und dem dankbaren Verhalten des Geheilten (8, 22—39), die Heilung des blutflüssigen Weibes und die Erweckung der Tochter des Jairus, weil sie Glauben beweisen (8, 40—56), ferner die c. 9, 1—50 zusammengestelten Thatsachen, die darauf abzielen, seine Jünger im Glauben zu stärken: die Ausrüstung der Apostel mit der Kraft, Dämonen auszutreiben und Kranke zu heilen behufs ihrer ersten Aussendung, nebst der Anweisung für ihr Verhalten (9, 1—6) während der Tetrarch Herodes sich die ihm durch das Gerücht zu Ohren gekommenen Thaten Jesu nicht anders zu erklären weiß, als durch die abergläubische Furcht, daß Johannes, den er enthauptet hatte, wieder auferstanden sei (v. 7—9), die Speisung der Fünftausend nach der Rükkehr der Apostel, durch die Jesus seine Macht, jedem Bedürfnisse abzuhelfen, kundthut (v. 10—17); die Frage Jesu nach dem Urteile des Volks und der Jünger über seine Person, welche Petrus als Sprecher der Apostel mit dem Bekentnisse: du bist der Christ Gottes, beantwortet, worauf der Herr ihnen seine Verwerfung vonseiten der Oberen des Volks, seine

Tödtung und seine Auferstehung verkündigt und daran die Mahnung knüpft, daß auch sie in seiner Nachfolge bereit sein müssen, ihr Leben zu opfern, um ihre Seele zu retten und bei seiner glorreichen Wiederkunft zum Gericht von ihm nicht verleugnet zu werden (v. 18—27); die Verklärung Christi, die seine vertrautesten Jünger einen Blick in seine zukünftige Herrlichkeit thun läßt (v. 28—30), und Tags darauf die Heilung des dämonisch-mondsüchtigen Knaben, welchen die Jünger von seinem Dämon nicht hatten befreien können, die ihnen die Schwäche ihres Glaubens aufdekt, zugleich aber die Geistesmacht Christi vor Augen stelt, so daß alle über diese Offenbarung der μεγαλειότης τοῦ θεοῦ staunten, Jesus aber seinen Jüngern nochmals die ihm bevorstehende Uebergabe in der Menschen Hände ankündigt, ohne daß sie dieses Wort zu fassen vermochten (v. 37—45),

Dieses Unvermögen der Jünger troz ihres Bekentnisses, daß Jesus der Christ Gottes sei, den Gedanken an seinen Tod und seine Auferstehung zu fassen, hatte seinen Grund darin, daß sie noch sehr in den irdischen Messiashoffnungen der jüdischen Schriftgelehrten befangen waren, und zeigte wie schwach noch ihre Erkentnis der Natur des Reiches Gottes und seiner geistlichen Güter war. Da nun Jesus die noch übrige Zeit bis zu seinem Hinaufzuge nach Jerusalem, um dort durch Leiden und Tod sein Werk zu vollenden, benuzt hatte, seine Jünger in der Erkentnis des Heils zu fördern, so hat der Evangelist Lukas in seiner Schrift den Zeitraum der zwischen dem ausgesprochenen Vorsatze Jesu, von Galiläa nach Jerusalem aufzubrechen, und der Ankunft Jesu in Jericho und dem messianischen Einzuge in Jerusalem lag, für die geeignete Stelle erachtet, eine zusammenfassende Darstellung der Lehre Jesu über die Anforderungen an seine Reichsgenossen und über die Natur, Gestaltung und Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden zu geben, die den zweiten Teil seines Evangeliums bildet und in ihren vielseitigen Belehrungen über das zum ewigen Leben Erforderliche, ihren eindringlichen Mahnungen zum Ergreifen des Einen was not thut und ihren ernsten Warnungen vor dem Weltsinne der Pharisäer ein farbenreiches Bild liefert, welches Jesum vorführt, wie er heiligen Geistes voll nicht nur seinen Jüngern den Weg zum Heile gewiesen und als Heiland der Sünder in den Herzen der Gläubigen sein Reich gegründet hat, sondern auch als Herr und König des Reiches Gottes einst wiederkommen wird, seine Feinde zu richten und seine getreuen Knechte in die Seligkeit des ewigen Lebens einzuführen.

Nach dieser Lehre Jesu wird im dritten Theile gezeigt, wie Jesus sich auch im Leiden und Sterben als der verheißene Heiland und der mit heiligem Geiste gesalbte König des Reiches Gottes bewährt hat. — Im Begriffe, nach Jerusalem hinaufzuziehen, kündigt er seinen Jüngern nochmals seinen Tod und seine Auferstehung als die Vollendung dessen an, was in der Schrift von dem Menschensohne geweißagt sei (18, 31—34). Dann bekent er sich bei Jericho vor allem Volke zu dem Rufe des Blinden: du Sohn Davids, erbarme dich mein! durch Heilung desselben (18, 35—43), und durch die Einkehr bei dem Oberzöllner

Zachäus als den Menschensohn, der gekommen ist, das Verlorene zu suchen und zu retten (19, 1—10), und rechtfertigt dieses sein Verhalten wider die darüber Murrenden durch die Parabel von den anvertrauten Pfunden (19, 11—27), in welcher er auf die Zeit seiner Wiederkunft hinweist, da er seine Knechte nach der Treue, mit der sie die ihnen anvertrauten Reichsgüter verwaltet haben, belohnen, die untreuen Verwalter bestrafen und die wider sein Königtum sich auflehnenden Widersacher umbringen werde. Bei dem feierlichen Einzuge in Jerusalem berichtet Lukas nicht nur gleich den anderen Evangelisten von der Huldigung des Volks, welche Jesus als König des Reiches annimt (19, 28—38), und von der Ausübung messianischer Machtbefugnis im Tempel (v. 45—48), sondern auch besonders von der Ankündigung des Gerichts über die sich wider ihn empörende Stadt (v. 39—44), ferner übereinstimmend mit Matth. u. Mark., wie er im Tempel seine Widersacher zur Anerkennung seiner Macht nötigt (20, 1—8), in dem Gleichnisse von den Weingärtnern ihnen das Urteil über ihr Verhalten gegen ihn spricht (20, 9—19), durch Beantwortung der ihm vorgelegten verfänglichen Fragen ihre Absicht, ihn zu fangen, vereitelt (20, 20—40), endlich sie zum Eingeständnis der menschlichen und göttlichen Hoheit des Christus der er ist, zwingt (v. 41—44), darauf als Weltrichter den Pharisäern ein *περισσότερον κρίμα* zuerkent (v. 45—47) und unter den im Tempel dargebrachten Opfern das Scherflein der Witwe allein als Gott wolgefällig anerkent (21, 1—4), endlich das Geschick Jerusalems und der Seinen bis zu seiner sichtbaren Wiederkunft vorausverkündigt (21, 5—36). — In der Beschreibung des Leidens und Sterbens Jesu c. 22 u. 23 wird hervorgehoben, daß der Satan den Judas Ischariot zu dem Verrathe angestiftet habe (22, 3), wie Jesus beim Beginne des Paschamahles seine Freude darüber ausgesprochen, das Bundesmahl des alten Bundes zum lezten Male mit seinen Jüngern zu feiern, um an dessen Stelle das Mahl des neuen Bundes für die Zeit bis zur vollen Erscheinung des Reiches Gottes als Mahl des Gedächtnisses an seinen durch den Verräther herbeigeführten Tod einzusetzen (v. 15—23), und wie er bei dieser Gelegenheit seinen nicht zum Herschen sondern zum Dienen berufenen Jüngern die künftige Herschaft in seinem Reiche zuspricht (v. 24—30). Dann folgt der Bericht von drei Vorgängen an jenem Abende, durch welche Jesus sich und seine Jünger für die Stunde seines Leidens rüstet: die Verheißung seiner Fürbitte für Petrus bei dem ihm vorausgesagten Falle (v. 31—34), die Ermahnung der Jünger zur Kampfbereitschaft (v. 35—38) und das Gebet Jesu in Gethsemane, bei dem ein Engel vom Himmel ihn stärkt (v. 39—46), sodann die Verhaftung Jesu, bei welcher die Erwähnung der Heilung des hohepriesterlichen Dieners, dem Petrus das Ohr abgehauen (v. 51), und das die Häscher beschämende Wort, daß dies ihre Stunde und die Macht der Finsternis sei (v. 53), zeigen, wie Jesus als Heiland freiwillig sich dem Todesleiden unterzieht.

In der Schilderung dieses Leidens ist die Verleugnung des Petrus vor das Verhör Jesu beim Hohenrathe gestelt als ein Zeugnis, wie Jesus

auch im Leiden seiner schwachen Jünger sich erbarmt (v. 56—62). Dann folgt — wie *Nösgen*, Studien u. Krit. 1876 S. 288 f. treffend ausgeführt hat — ‚die Zeichnung der Größe des Jesu angethanen Leides in drei Zügen: *1.* in der Verwerfung der geistlichen Würde in minderem Maße durch seine Verhöhnung als Prophet vonseiten der Kriegsknechte (v. 63—65), in höherem Maße durch Absprechung des von ihm behaupteten Wesens als der Christ durch die geistliche Behörde (v. 66—71); *2.* durch die Behandlung als Schwärmer bei der Behauptung seines Königtums vonseiten sowol der römischen (c. 23, 1—5) wie der jüdischen Obrigkeit (v. 6—12); *3.* durch den Austausch gegen den Mörder Barabbas und durch seine Ueberantwortung an dieses λῃστης Stelle an's Kreuz durch's Volk wie durch Pilatus (v. 13—25). Nach dieser Schilderung der Leidenstiefe stelt der Evangelist aus den Leidensvorgängen lauter solche Züge zusammen, welche sich zum Beweise eignen, daß Jesus sich dennoch, während ihm solches widerfährt, als König im Reiche Gottes erwiesen. Er berichtet, wie der Gerichtete *1.* sich vielmehr als Richter, der Gnade und Recht übt, in seinem Mahnwort an die ihn beweinenden Frauen (v. 26—31), durch seine Fürbitte für die ohne Wissen an ihm Sündigenden (v. 32—34) zeigt, *2.* durch die Ueberschrift am Kreuze mitten unter dem Hohne über seinen Königsanspruch dennoch als König legitimirt wird und königliche Macht selbst in Betreff der Zukunft an dem übt, der ihn als solchen anerkent (v. 35—43), *3.* während erschreckendes Gericht über die Welt rings um ihn ergeht und der Tod an ihn herantritt, als der stirbt, der durch nichts vom Vater getrent ist (v. 44—46), und als der Gerechte d. h. als der mit Unrecht Bestrafte von dem Vollstrecker des Gerichts unter Bußbezeigungen der Menge anerkant wird (v. 47. 48) und *4.* ihm durch das unter des Pilatus Zustimmung bereitete Begräbnis und die Salbenbereitung der ihm auch jezt noch dienenden Frauen (v. 55) auch in Israel gehuldigt wird (v. 49—56)'. — Endlich in der Auferstehungsgeschichte hebt der Evangelist hervor, wie die Engel Jesum als den vom Tode nicht Ueberwundenen bezeugen und die ihn im Grabe suchenden Menschen an seine Vorausverkündigung der Auferstehung erinnern (24, 1—12), wie dann Jesus selbst die ihn verkennenden Emmausjünger auf die Notwendigkeit seines Leidens für den Eingang in die Herrlichkeit aus der Schrift belehrt (v. 13—35), auch seine Jünger von der Wirklichkeit seiner Auferstehung augenfällig überzeugt und ihnen als Zeugen dessen, was in der Schrift von ihm verkündigt worden, aufträgt, in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern zu predigen, und dazu Kraft aus der Höhe zu senden zusichert (v. 36—49), endlich segnend vor ihren Augen sichtbar gen Himmel fährt und von ihnen angebetet wird (v. 50—53); woraus deutlich zu erkennen, daß durch die Auferstehung und Himmelfahrt der Bewährung Jesu im Leiden und Sterben als der Christ Gottes das Siegel der Bestätigung aufgedrükt worden.

So ist in den drei Teilen des Evangeliums der Plan, Jesum als den verheißenen Christ, als Sohn Gottes und König des Gottesreiches dar-

zustellen, durchgeführt; im ersten durch Vorführung der Thatsachen, die ihn bei seinem Auftreten in Galiläa in Kraft heiligen Geistes unter dem Volke und an seinen Jüngern als solchen erwiesen, im zweiten durch Darlegung des Sinnes und Geistes der von ihm gebildeten Jüngergemeinschaft und des mit dieser beginnenden Gottesreichs; im dritten durch den Nachweis, wie er auch im Todesleiden sich als Heiland und König des Reiches Gottes bewährt hat.[1].

Bestimmung und Charakter. Herkunft und Lebensumstände des Theophilus, für welchen Lukas sein Evangelium verfaßt hat, sind ganz unbekant (s. zu 1, 3), so daß sich daraus über die *Bestimmung* des Evangeliums nichts erschließen läßt; aber Inhalt und Charakter desselben zeigen deutlich seine Bestimmung für Christen aus dem Heidentume. Abgesehen nämlich von der geschichtlich gegebenen Thatsache, daß Jesus im jüdischen Lande geboren und unter dem jüdischen Volke aufgetreten ist, das Evangelium verkündigt, Jünger sich gesammelt und sein Reich gegründet hat, die in keiner Darstellung der evangelischen Geschichte fehlen konte, läßt sich im dritten Evangelium nirgends die Absicht warnehmen, Jesum insonderheit als den von den Juden erwarteten Messias zu zeichnen und in seinem Thun und Lehren die Erfüllung der messianischen Weißagungen des A. T. nachzuweisen. Statt dessen finden wir darin mehrfach Hindeutungen darauf, daß Jesus der Erlöser des ganzen Menschengeschlechts ist und das Evangelium für alle Völker bestimt. Schon der fromme Greis Symeon erkent und preist vermöge Eingebung des heiligen Geistes das Jesuskind als das Heil, welches Gott vor allen Völkern bereitet hat, ein Licht zur Offenbarung für die Heiden und Verherrlichung seines Volkes Israel (2, 31 f.). Ueber den Stammbaum Jesu c. 3 bemerkt *Luther,* wie schon *Chrysostomus, homil. in Matth. 1,* in den Anmerkk. üb. das Ev. Matth. Cap. 1: ‚Lukas aber gehet weiter und will gleichsam Christum allen Völkern gemein machen; derowegen führt er dessen Geschlecht bis auf Adam hinaus. — — So will Lukas darthun, daß eben dieser Christus nicht allein für die Juden gehöre — sondern auch selbst für Adam und seinen Samen d. i. für alle Völker der ganzen Welt' (Werke, Walch VII S. 10). — Luk. hat an die Spitze seiner Schilderung des Wirkens Jesu in Galiläa die Perikope von dem Vorgange in der Synagoge zu Nazaret gestelt,

---

1) Vgl. zu obiger Ausführung *Nösgen's* Entwickelung des Planes in d. Theol. Studien u. Krit. 1876 S. 265 ff., die wir in der Hauptsache uns aneignen konten, wogegen *Hofmanns* oben S. 162 Anm. 1 erwähnter Versuch, den Gedankenzusammenhang des dritten Evangeliums aufzuzeigen, so reich derselbe auch an feinen und scharfsinnigen Beobachtungen ist, doch den Grundgedanken des Evangeliums nicht erfaßt hat, sondern von der Zusammengehörigkeit des Evangeliums und der Apostelgeschichte als zweier Teile eines nach gemeinsamem Plane verfaßten Werkes ausgehend, darin nur den Gedanken ausgeführt sieht, wie das neutestamentliche Heil damit angehoben habe, von dem Herrn selbst inmitten des jüdischen Volkes und Landes verkündigt zu werden bis zu seiner Auffahrt, sodann die, welche es vom Herrn selbst aus seinem Munde gehört haben, unter Bezeugung des heiligen Geistes es weiter gebracht und, da die Juden als Volk den Herrn verwarfen, den Heiden verkündigt haben.

in welcher Jesus die Nichtanerkennung seines Prophetenberufs, die ihm dort widerfuhr, mit der bedeutsamen Erinnerung daran beantwortet, daß schon Elias nicht zu den Witwen in Israel, sondern zu der heidnischen Witwe in Sarepta gesandt worden und Elisa nicht die Aussätzigen in Israel, sondern den Syrer Naemann geheilt habe (4, 25—27). — In der Bergrede Luk. 6, 20—49 ist nicht nur der Ausspruch Jesu über seine Stellung zum Gesetze und den Propheten, sondern auch die Darlegung des Gegensatzes zwischen der pharisäischen und der von seinen Jüngern anzustrebenden Gerechtigkeit (Mtth. 5, 17. 20—47 und 6, 1—10) übergangen und in der Apostelinstruction 9, 1—6 das Verbot, auf den Weg der Heiden und in eine Samariterstadt zu gehen (Mtth. 10, 5), weggelassen. Dagegen ist neben der Aussendung der zwölf Apostel noch in c. 10 die Sendung von siebzig Jüngern vor Jesu her in die Städte und Flecken, die Parabel vom barmherzigen Samariter (10, 30—37), das dankbare Verhalten des Samariters unter den zehn vom Aussaze Geheilten (17, 11—19); und die Mißbilligung des Eifers der Donnersöhne gegen die ungastlich gesinnte Samariterstadt (9, 52—56) aufgenommen. Lauter Thatsachen, welche lehren, daß Jesus sein Erlösungswerk nicht auf das jüdische Volk zu beschränken gesonnen war. Hiezu kommen die unserem Evangelium eigentümlichen Parabeln und Aussprüche, welche Anklänge an die paulinische Lehre von der Glaubensgerechtigkeit enthalten, die nicht nur die aus der Apostelgeschichte bekante Stellung des Lukas zum Heidenapostel Paulus bestätigen, sondern auch die Bestimmung seines Evangeliums für die Gläubigen aus der Vorhaut darthun. Diese Bestimmung hat schon *Origenes* (bei *Euseb. h. e. VI, 25*) in der Bezeichnung des dritten Evangeliums: *τὸ κατὰ Λουκᾶν, τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινόμενον εὐαγγέλιον, τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνων πεποιηκότα* als unfraglich angenommen, und auch in der Folgezeit niemand in Zweifel gezogen.

Der Bestimmung für Heidenchristen entspricht auch der in sachlicher und sprachlicher Hinsicht eigentümliche *Charakter* des Lukas-Evangeliums. Die Gruppirung und Ordnung der geschichtlichen Thatsachen nach lehrhaften Gesichtspunkten, wie sie aus dem Plane desselben sich ergibt (s. oben S. 163) hat zwar eine gewisse Parallele sowol an der planmäßigen Durchführung des Nachweises der Messianität Jesu im Matthäus-Evangelium, als auch an der Eigentümlichkeit der prophetischen Geschichtschreibung des A. T., in dem Ergehen des Volks und der Träger der Theokratie die Realität der göttlichen Verheißungen und Drohungen nachzuweisen; aber bei Lukas ist sie weniger aus einer Anlehnung an diese Vorbilder zu erklären, sondern weit mehr aus seiner Bekantschaft mit der weltlichen Geschichtschreibung der Griechen seiner Zeit und aus der Absicht, die evangelische Geschichte so darzustellen, daß sein Geschichtswerk nicht zurückstehe hinter den kunstgerechten Schriftwerken der griechischen Historiker, welche aus der Rhetorenschule hervorgegangen die Gruppirung des Geschichtsstoffes nach dem Schematismus des Schulsystems mit moralischen Motiven, um ein lebhaftes Gefühl der Tugend zu wecken, für die höchste Aufgabe

der Geschichtschreibung erachteten. Diese Absicht läßt sich schon nach dem, was er im Proömium über den Zweck der Abfassung seiner Schrift bemerkt, erwarten; und die im Vergleich mit dem einfachen, sachgemäßen Pragmatismus des ersten Evangeliums und der alttestamentlichen prophetischen Geschichtschreibung ungleich mehr Reflexion bekundende historische Pragmatik in dem Evangelium selbst liefert dafür den ausreichenden Beweis.[1]

Noch deutlicher läßt sich die Anlehnung des Lukas nicht blos an die alttestamentliche sondern mehr noch an die hellenische Historiographie seiner Zeit in dem ihm eigentümlichen Sprachschatze erkennen. Dieser weist nämlich außer der aus dem Studium der heiligen Schrift A. Testaments in der Alexandrinischen Uebersetzung gewonnenen Ausdrucks- und Erzählungsweise, die sozusagen zum *stylus sacer* gehörte, eine große Zahl von Wörtern, Wortbildungen und stilistischen Wendungen der sogenanten *κοινή* auf, wie sie in den Werken des Polybius, Diodor, Plutarch und Arrian überliefert ist. Neben der volkstümlich biblischen Erzählungsweise in schlichten Wortformen treffen wir in unserem Evangelium ‚ganz die Phraseologie jener Zeit, welche zur Abkürzung der Gedanken lange Composita und Decomposita zu formen liebte ohne Gefühl für die kernhafte Bedeutung der *simplicia* für schlichte Formen und sinnliche Wendungen.' Bei Lukas finden sich mehr Neubildungen und Lieblingsworte der *κοινή* als bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern, selbst bei Paulus.[2] Größer ist dabei noch die Zahl der Wörter, welche ihm mit den griechischen

---

1) Die Geltendmachung dieses für die Beurteilung des historiographischen Verfahrens unseres Evangelisten wichtigen Punktes verdanke ich der angef. Abhdl. von *Nösgen* in d. Theol. Studien u. Krit. 1877 S. 468, wo derselbe unter Bezugnahme auf die Charakteristik der hellenischen Historiographie jener Zeit in *Bernhardy's* Grundriß der griech. Literatur. 3. Aufl. Bd. 1 S. 576 aufgezeigt und weiter begründet ist.

2) S. das reichhaltige Verzeichis bei *Nösgen* a. a. O. S. 472 f., aus welchem wir nur die Wortbildungen herausheben wollen, die in dem dritten Evangelium allein, sonst im N. Test. nicht weiter vorkommen. Es sind *ἀγραυλεῖν* 2, 8. *ἀμπελουργός* 13, 7. *ἀνάδειξις* 1, 80. *ἀνάληψις* 9, 51. *ἀνατάσσεσθαι* 1, 1. *ἀναφωνεῖν* 1, 42. *ἀνένδεκτον* 17, 1. *ἀνέκλειπτος* 12, 33. *ἀπαρτισμός* 14, 28. *ἀπολείχειν* 16, 21. *ἀποβλίβειν* 8, 45. *ἀποστοματίζειν* 11, 53. *ἄφαντος* 24, 31. *ἀφρός* 9, 39. *ἀφυπνοῦν* 8, 23. *βαλάντιον* 10, 4. 12, 32. 35. 36. *βρώσιμος* 24, 14. *διαγνωρίζειν* 2, 17. *διανεύειν* 1, 22. *διαννκτερεύειν* 6, 12. *δοχή* 5, 29. 14, 13. *ἐδαφίζειν* 19, 44. *ἐκτενέστερον* 22, 44. *ἕλκοῦσθαι* 16, 20. *ἐννεύειν* 1, 62. *ἐξαστράπτειν* 9, 29. *ἐπαθροίζεσθαι* 11, 26. *ἡμιθανής* 10, 30. *καθοπλίζεσθαι* 11, 21. *καταλιθάζειν* 20, 6. *κατασύρειν* 12, 58. *καταψύχειν* 16, 24. *κλινίδιον* 5, 19. 24. *κραιπάλη* 21, 34. *λαξευτός* 23, 53. *μεριστής* 12, 14. *μετεωρίζεσθαι* 12, 29. *ὀδεύειν* 10, 33. *ἐρῥίζειν* 21, 38. *ὀφρύς* (poet. Vorsprung eines Bergs) 4, 29. *παμπληθεί* 23, 18. *πανδόχως-πανδοχεῖον* 10, 34. 35. *παρακαθίζειν* 10, 39. *παράλιος* 6, 17. *παρατήρησις* 17, 20. *προσδαπανᾶν* 10, 35. *προσρηγνύναι* 6, 48. 49. *προσψαύειν* 11, 46. *πτοεῖσθαι* 21, 9. *σινιάζειν* 12, 31. *σιτομέτριον* 12, 42. *σπαργανοῦν* 2, 7. 12. *στιγμή* 4, 5. *συγκύπτειν* 13, 11. *συγκυρία* 10, 31. *συμφυεῖσθαι* 8, 7. *συνοδία* 2, 44. *συσπαράττειν* 9, 42. *τελεσφορεῖν* 8, 14. *τετραπλοῦς* 19, 8. *τυρβάζεσθαι* 10, 41. *ὑδρωπικός* 14, 2. *ὑποστρωννύναι* 19, 36. *χρεωφειλέτης* 7, 41. 16, 5. *χάραξ* 19, 43. *ψώχειν* 6, 1.

Classikern gemeinsam sind, aber unter den Evangelisten von ihm allein gebraucht werden und zum großen Teile bei keinem anderen neutestamentlichen Schriftsteller vorkommen.[1]

Und nicht blos in lexicalischer, auch in grammatischer Hinsicht nähert sich die Diction des Lukas der classischen Gräcität in einer Weise, die seine Bekantschaft mit der griechischen Literatur seiner Zeit bekundet. Beispiele hiefür liefern die Anwendung des Artikels zur Einführung ganzer Sätze, namentlich von indirecten Fragesätzen 1, 62. 9, 46. 19, 48. 22, 4. 23. 24 u. 37, sowie des Participiums; der Gebrauch des Accusativs zur Bezeichnung eines sachlichen Objects behufs Zeit- und Ortsbestimmung 1, 24. 2, 42. 15, 29. 20, 9. 22, 41; die nähere Bestimmung des Substantivs durch den Genitiv eines andern zur volleren Darstellung des Begriffs, wie in *βάπτισμα μετανοίας* 3, 3; *πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου* 4, 33; *δύναμις πνεύματος* 4, 14; *ἡμέρα τῶν σαββάτων* 4, 16 oder *τοῦ σαββάτου* 13, 16. 14, 15; und die Verwendung von *τε-καί* zur Verbindung einer Gruppe von Worten 2, 16.

---

1) S. die Zusammenstellung dieser Wörter bei *Nösgen* S. 474 f., aus der wir wieder nur die im Evang. des Lukas allein vorkommenden herausheben. Dies sind folgende: *ἀγκάλαι* 2, 28. *ἄγρα* 5, 4. 9. *ἀγωνία* 22, 44. *αἰσθάνεσθαι* 9, 45. *ἀνάθημα* 21, 5. *ἀναίδεια* 11, 8. *ἀνάπηρος* 14, 13. 21. *ἀνθομολογεῖσθαι* 2, 38. *ἀντιβάλλειν* 24, 17. *ἀντικαλεῖν* 14, 12. *ἀπαιτεῖν* 6, 30. 12, 20. *ἀπογράφεσθαι* 2, 1. 3. 5 (in anderer Bedeutung 12, 23). *ἀποκλείειν* 13, 25. *ἀπομάσσειν* 10, 11. *ἀπορία* 21, 25. *ἀστράπτειν* 17, 24. 24, 4. *ἄτεκνος* 20, 28—30. *ἄτερ* 22, 6. 35. *αὐστηρός* 19, 21. *βαδυνεῖν* 6, 48. *βασίλειον* 7, 25. *βολή* 22, 41. *βραδύς* 24, 25. *γελᾶν* 6, 21. 25. *δανειστής* 7, 41. *δαπάνη* 14, 28. *διαγογγύζειν* 15, 2. 19, 7. *διαγρηγορεῖν* 9, 32. *διαλαλεῖν* 1, 65. 6, 11. *διαλείπειν* 7, 49. *διαμερισμός* 12, 51. *διανόημα* 11, 17. *διαπραγματεύεσθαι* 19, 15. *διαχωρίζεσθαι* 9, 33. *δραχμή* 15, 8. 9. *ἔγκυος* 2, 5. *ἐθίζειν* 2, 27. *ἐκκομίζειν* 7, 12. *ἐκκρεμᾶσθαι* 19, 48. *ἐκμυκτηρίζειν* 16, 14. 23, 35. *ἐκτελεῖν* 14, 29. 30. *ἐκχωρεῖν* 12, 21. *ἐμβάλλειν* 12, 5. *ἔνειναι* 11, 41. *ἐξαιτεῖσθαι* 22, 31. *ἐπαιτεῖν* 16, 3. *ἐπικρίνειν* 23, 24. *ἐπιπορεύεσθαι* 8, 4. *ἐπιστάτης* 5, 5. 8, 24. 45. 9, 33. 49. 17, 13. *ἐπιχέειν* 10, 34. *εὐεργέτης* 22, 25. *ζεῦγος* 2, 24. 14, 19. *ζωγρεῖν* 5, 10. *ἡγεμονία* 3, 1. *θεωρία* 23, 48. *θηρεύειν* 11, 54. *θρόμβος* 22, 44. *κατακλίνειν* 9, 14. 14, 8. 24, 30. *κατανεύειν* 5, 7. *καταπλέειν* 8, 26. *κατασφάττειν* 19, 27. *κέραμος* 5, 19. *κήριον* 24, 42. *κλισία* 9, 14. *κοπρία* 14, 35. *κόραξ* 12, 24. *λῆρος* 24, 11. *μνᾶ* 19, 13 ff. *μόγις* 9, 39. *ὄμβρος* 12, 54. *ὄνειδος* 1, 25. *ὄπτος* 24, 42. *ὀρεινός* 1, 39. 65. *οὐσία* 15, 12. 13. *παράδοξος* 5, 26. *πέδινος* 6, 17. *πενιχρός* 21, 2. *περικρύπτειν* 1, 24. *περικυκλοῦν* 19, 43. *περιοικεῖν* 1, 65. *περίοικος* 1, 58. *περισπᾶσθαι* 10, 40. *πιέζειν* 6, 38. *πράκτωρ* 12, 58. *προσποιεῖσθαι* 24, 28. *σάλος* 21, 25. *σκιρτᾶν* 1, 41. 6, 23. *σκῦλον* 11, 22. *στρατόπεδον* 21, 20. *συγκαλύπτειν* 12, 2. *συκοφαντεῖν* 3, 14. 19, 8. *συμφωνία* 15, 25. *συντυγχάνειν* 8, 19. *τραῦμα* 10, 34. *ὑγρός* 23, 31. *ὑποκρίνεσθαι* 20, 20. *ὑποχωρεῖν* 5, 16. 9, 10. *φάτνη* 2, 7. 12, 16. 13, 15. *φόβητρον* 21, 11. *χορός* 15, 25. *ὠόν* 11, 12. — Fast gleich groß ist die Zahl der im Evangelium und der Apostelgeschichte sich gemeinsam findenden Wörter, vgl. *Lekebusch*, Composition der Apostelgeschichte S. 79 und *Zeller* die Apostelgeschichte S. 388 u. 414 ff. — Ein nicht kleiner Teil derselben sind bereits in der LXX zu finden und der *κοινή* angehörig, so daß fraglich bleibt, ob Lukas sie aus der LXX oder aus den Classikern genommen hat. Aber bei alle dem bleibt, wenn man namentlich den Reichtum an lexicographischen Eigentümlichkeiten der Apostelgeschichte in Betracht zieht, so viel übrig, daß dem dritten Evangelisten ein selbständiger Besitz an griechischem Sprachgute zugestanden werden muß.

12,45. 22,66. 23,12. — Zwar finden sich daneben nicht wenige hebraisirende Constructionen, wie *ποιεῖν μετὰ τινός* = עָשָׂה עִם פ׳ 1, 72. 10, 37; *λαλεῖν πρός τινα* 1, 19. 24, 44 (= דִּבֶּר אֶל), *εἰπεῖν πρός τινα* 4, 23. 5, 4. 9, 13. 12, 16. 18, 9. 20, 3. 24, 18, *λέγειν πρός τινα* 7, 24. 8, 25. 9, 23. 10, 2. 16, 1; *πληροῦσθαι ἐν τοῖς ὧσιν* 4, 21; *πληροῦν εἰς τὰς ἀκοάς* 7, 1; *γίνεσθαι εἰς τὰ ὦτα* 1, 44; *λαλεῖν πρὸς τὸ οὖς* 12, 3; *τιθέναι τι εἰς τὰ ὦτα* 9, 44 (vgl. Gen. 23, 16. Jes. 18, 7); und der ganz unclassische Gebrauch des *αὐτός* für das tonlose „er", wie er schon in der LXX vorliegt (s. *Thiersch, de vers. Alex. p. 98*), welcher zwar von *Winer* Gr. S. 142 bestritten aber von *Buttmann* (neutestl. Gramm. S. 93 f.) mit Recht anerkannt, nur öfter als nötig statuirt wird, und der im Evangelium sogar auf den Plural ausgedehnt ist 2, 50. 9, 36.

Ein nicht unbedeutender Teil dieser Wortbildungen und grammatischen Constructionen ist zwar auch in der LXX anzutreffen, so daß Lukas sie daher entnommen haben kann. Aber lassen wir diese auch außer Rechnung, so reicht schon das übrigbleibende vollkommen aus für den Erweis, daß er mit der griechischen Historiographie vertraut war und seinen Stil nach ihr gebildet hat. Und ziehen wir hiebei noch in Betracht, daß die Hebraismen zwar am gehäuftesten in den seinem Evangelium eigentümlichen Abschnitten, der Vorgeschichte und dem mittleren Teile, vorkommen, aber vermengt mit den echt griechischen Sprachbestandteilen sich auch in den übrigen Teilen des Buchs finden, so kann diese Eigentümlichkeit ihren Grund nur in dem Bestreben des Evangelisten haben, seine Quellen nicht einfach zu excerpiren, sondern die ihm überlieferten Berichte, ohne Ton und Farbe derselben zu verwischen, mit Sorgfalt so wiederzugeben, daß dem Evangelium durchgängig der Charakter eines einheitlichen, von dem Hauche der nationalgriechischen Historiker durchzogenen Schriftwerkes aufgeprägt wurde.

§. 3. Quellen. Zeit und Ort der Abfassung.

Quellen. Aus dem Vorworte 1, 1—4 läßt sich über die Quellen, welche Lukas bei Abfassung seines Evangeliums benuzt hat, nichts Bestimtes entnehmen. Die Erwähnung Vieler (*πολλοί*), die vor ihm geordnete Darstellungen der evangelischen Thatsachen nach der Ueberlieferung von den Augenzeugen und Dienern des Worts verfaßt hatten, sezt nicht nur Kentnis dieser Schriften voraus, sondern berechtigt auch zu der Annahme, daß er sie bei der Abfassung seines Evangeliums in Erwägung gezogen habe, jedoch nicht zu der Vorstellung, daß er sie als einzige oder als Hauptquellen gebraucht hat. Sowie die von den Augenzeugen und Dienern des Worts unterschiedenen Vielen den Stoff für ihre Schriften aus der Ueberlieferung der Augenzeugen und Apostel genommen haben, so hat ohne Zweifel auch er diese Ueberlieferung als Hauptquelle benuzt. Diese Ueberlieferung aber auf blos mündliche Berichte und Mitteilungen einzuschränken, dazu liegt kein Grund vor. Das *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν cet.* schließt schriftliche Aufzeichnungen

wichtiger Begebenheiten und Lehrvorträge, und selbst Schriften wie das Ev. des Matthäus nicht aus.

Fassen wir aber unser Evangelium selbst, insbesondere sein Verhältnis zu den beiden anderen synoptischen ins Auge, so läßt sich in der Anlage und Gruppirung der einzelnen Thatsachen die Anlehnung an das Markus-Evangelium nicht verkennen, woraus freilich nicht folgt, daß er es als Hauptquelle zu Grunde gelegt und durch Hinzunahme von Stoff aus anderen Quellen nur erweitert habe, wie die Vertreter der Urmarkus- und Urevangeliumshypothesen sich die Entstehung desselben vorstellen. — In Abrede gestelt wird jede Abhängigkeit des Lukas von Markus einerseits von den Anhängern der *Griesbachschen* Hypothese, nach welcher das zweite Evangelium eine Compilation aus dem ersten und dritten sein soll — eine Hypothese, die aus totaler Verkennung der Eigentümlichkeit des Markus-Evang hervorgegangen, gegenwärtig allgemein als unhaltbar aufgegeben ist (s. die Vorbem. zu Mark. S. 11); andererseits auch von *Godet,* Comm. zu d. Ev. des Luk. Deutsch v. *Wunderlich* S. 517 ff., welcher die vollständige Unabhängigkeit des Lukas von Markus wie von Matthäus darzuthun versucht hat, aber mit Gründen, die nicht für durchschlagend erachtet werden können, da die Verschiedenheit des Planes des Luk. und der Reihenfolge der Begebenheiten bei ihm sowie die Abweichungen in den gemeinsamen Abschnitten und die Eigentümlichkeiten der einzelnen Erzählungen und selbst die scheinbaren Widersprüche nichts weiter beweisen, als daß Lukas die benuzten Quellen nicht mechanisch excerpirt hat. — Ob aber und wie weit Lukas auch das Matthäus-Evangelium benuzt hat, läßt sich nicht deutlich erkennen, noch weniger evident nachweisen. Von den Kritikern, welche den apostolischen Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums bestreiten, pflegen die meisten consequent auch die Abhängigkeit des Lukas von demselben in Abrede zu stellen, hauptsächlich wegen der abweichenden Darstellung vieler Begebenheiten und der Differenzen beider (s. die Zusammenstellung der Gegengründe bei *B. Weiss,* in d. Jahrbb. f. D. Theol. 1865. S. 320—222). So *Weisse, Ew., Ritschl, Reuss, Thiersch, Holtzmann, Weizsäcker, Schenkel* u. A., die hinsichtlich der näheren Bestimmung der Quellen, aus welchen Lukas die ihm eigentümlichen Berichte geschöpft habe, weit auseinandergehen. Und der neueste Versuch von *B. Weiss,* alles, was Lukas besonders an Reden mehr als Markus hat, aus der vermeintlichen Redensammlung des hebr. Matthäus abzuleiten, sezt abgesehen von den kritischen Axiomen, von welchen er ausgeht,[1] ein ganz mechanisch-geistloses Verfahren voraus, welches

1) Nämlich der Priorität des Markusevangeliums vor dem dritten nicht nur, sondern auch vor dem ersten Evangelium, und der Deutung des papianischen Zeugnisses über das Matthäusevangelium von einer blosen Redensammlung, worüber *B. Weiss* selbst bemerkt: ‚Wer unsere Grundanschauung über die Evangelien nicht teilt und unser erstes Evangelium für die von Papias bezeugte Apostelschrift hält, für den sind sie (d. h. die Resultate seiner Evangelienkritik) ‚eine Kette von Hirngespinsten' (Jahrbb. f. D. Theol. 1865. S. 317).

weder dem Geiste und Charakter des apostolischen und neutestamentlichen Schrifttums entspricht, noch mit der Darstellung der evangelischen Geschichte nach dem §. 2 S. 163 ff. dargelegten wol überdachten und sorgfältig durchgeführten Plane vereinbar ist.

Ueberhaupt sind alle Versuche, die unserem Evangelium zu Grunde liegenden schriftlichen Quellen näher zu bestimmen, rein subjective, von aprioristischen Prämissen über die Entstehung der kanonischen Evangelien ausgehende Vermutungen, die jeder thatsächlichen Unterlage ermangeln. Als sicher läßt sich nur von einzelnen Abschnitten, namentlich der Vorgeschichte c. 1 und der Genealogie in c. 3 annehmen, daß sie aus schriftlichen Quellen geflossen sind.[1] Daß aber diese Quellen südpalästinensischen Ursprungs seien (*Köstl., Holtzm., Mangold*) ist auch nur eine Vermutung, die nicht besser begründet ist als *Ewalds* Phantasien über ein Evangelium des Philippus und sein ‚Buch der höheren Geschichte', und die von *Strauß, Keim, Volkm., Hilgf.* u. A. vorgebrachten Hypothesen über ebionitisch gefärbte, samaritanische und paulinisirende Quellen.

In der alten Kirche haben Viele aus der im N. Test. bezeugten Verbindung des Lukas mit dem Apostel Paulus gefolgert, daß die mündlichen Vorträge dieses Apostels eine Hauptquelle für das Lukas-Evangelium gewesen. Diese Ansicht liegt schon der Aeußerung des *Iren. adv. Haer. III, 1* bei *Euseb. h. e. V, 8: Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο* zu Grunde, obgleich *Iren. III, 14, 1* die Aussage des Proömiums (*καθὼς παρέδοσαν cet.*) richtig so gefaßt hat: *Lucas ea quae ab eis* (d. i. *apostolis*) *didicerat, tradidit nobis.* Größer wird der Einfluß des Apostels Paulus auf das dritte Evangelium angenommen nicht nur von den Marcioniten, von welchen *Tertull. adv. Marc. 4, 5* bemerkt: *Lucae digestum Paulo adscribere solent,* sondern auch von den Kirchenvätern, welche in dem Ausdrucke des Paulus: *τὸ εὐαγγέλιόν μου* (Röm. 2, 16. 16, 25. 2 Tim. 2, 8) das Lukasevangelium bezeichnet finden. Diese Ansicht erwähnen schon *Euseb. h. e. III, 4* und *Hieron. de vir. illustr. c. 7,* ohne ihr beizupflichten. Erst (*Ps.?*) *Athanasius* in der *Synops. p. 158* hat sie unzweideutig ausgesprochen und zwar mit der Uebertreibung: *τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον ὑπηγορεύθη μὲν ὑπὸ Παύλου τοῦ ἀποστόλου, συνεγράφη δὲ καὶ ἐξεδόθη ὑπὸ Λουκᾶ.* S. die patristischen Aussagen hierüber bei *Credner,* Einl. I S. 146 ff. Sie entsprang weniger aus dem Interesse, die Entstehung des Evangeliums auf apostolische Autorität zurückzuführen, als aus der Warnehmung,

1) Die von *Schleiermacher* (krit. Versuch über die Schriften des Lukas I. Berl. 1817) mit dem ihm eigenen Scharfsinne entwickelte Ansicht, daß das ganze Evangelium aus einer Zusammenreihung schriftlicher Documente bestehe, ist schon von *H. Planck, observatt. quaedam de Lucae evangelii analysi crit. Gött. 1819* u. *Roediger Symbolae ad N. T. evangelia potiss. pertinentia. Hal. 1827* bestritten worden und längst als unhaltbar erkant. Sie scheitert an der planvollen Anlage und Ausführung und an der durchgängig bemerkbaren Eigentümlichkeit des Evangeliums.

daß in diesem von einem Gefährten und Gehilfen des Paulus verfaßten Evangelium Jesus nicht wie von Matthäus als der im A. T. verheißene Messias des Volkes Israel sondern im Einklange mit der Predigt des Heidenapostels als der Erlöser der ganzen Menschheit dargestelt ist. Vgl. über den von der neueren Tendenzkritik mit starker Uebertreibung geltend gemachten ‚paulinischen Charakter' unsers Evangeliums die eingehende und umsichtige Erörterung von *Nösgen* (über das historiograph. Verfahren) in d. Studien u. Krit. 1877. S. 480 ff.

Zeit und Ort der Abfassung. Ueber die *Zeit* der Abfassung ist von den älteren Kirchenvätern nur die der Reihenfolge der Evangelien im N. T. entsprechende Angabe überliefert, daß Lukas wie Markus später als Matthäus geschrieben haben, und zwar wie *Iren. adv. haer. III, 1, 1* bei *Euseb. h. e. V, 8* bemerkt, nach dem Tode der Apostel Petrus und Paulus, wogegen die Angabe des *Clemens Alex.* bei *Euseb. VI, 14,* daß die Evangelien mit den Genealogien zuerst, also das Lukas-Ev. vor dem des Markus, geschrieben seien, wol nur daraus gefolgert ist, daß Markus und Johannes dieselben weggelassen haben, da sie mit der schon im *Canon Murator.* erwähnten Ordnung: *Tertio evangelii librum secundum Lucam* in Widerspruch steht. Genauer ist die Zeit erst von *Theophylact* (*prooem. in Matth.*) und *Euthym. Zigab.* (*in Luc.*) bestimt als 15 Jahr nach der Himmelfahrt Christi (*μετὰ πεντεκαίδεκα χρόνους τῆς τοῦ σωτῆρος ἀναλήψεως*). Diese Zeitbestimmung ist in viele griechische Hdschrr. und auch in die syrische Peschitho übergegangen, aber ohne geschichtlichen Wert. In neuerer Zeit haben *Ebrard, Guericke, Godet* u. A. die Abfassung in die Zeit bald nach dem zweijährigen Aufenthalte des Apostels Paulus zu Rom gesezt. Diese Annahme läßt sich zwar nicht daraus erweisen, daß die Apostelgeschichte mit dieser Zeitangabe schließt, ohne die Freilassung oder den Tod des Apostels zu erwähnen; aber es stehen ihr auch triftige Gründe nicht entgegen, da sich weder in dem Evangelium noch in der Apostelgeschichte deutliche Spuren einer späteren Zeit finden. Zwar haben nach *de Wette's* Vorgang die meisten neueren Kritiker die Abfassung nach der Zerstörung Jerusalems daraus gefolgert, daß in Luc. 21, 24 f. vgl. mit Matth. 24, 29 f. nicht blos die Zerstörung Jerusalems vorausgesezt, sondern auch zwischen dieser Katastrophe und der Parusie Christi ein Zeitlauf von unbestimter Dauer (*ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν*) gelegt sei. Aber diese Folgerung wäre doch nur unter der Voraussetzung berechtigt, daß Jesus die Verwüstung und Zerstörung Jerusalems nicht habe voraussehen und prophetisch vorausverkündigen können. Konte aber Jesus dies und hat er die Jerusalem bevorstehende Drangsal und Zerstörung des Tempels so geweißagt, wie wir in Matth. c. 24 lesen, so konte Lukas auch den für Heidenchristen unverständlichen Ausdruck *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, welchen Jesus im Anschlusse an die Weißagung Daniels gebraucht hatte, so umschreiben, wie er gethan, nämlich von der Einschließung, Belagerung und Eroberung Jerusalems durch ein feindliches Heer erklären und die unausbleiblichen Folgen dieser Katastrophe als Zertretung

Jerusalems von Heiden bis zu der ihnen gestatteten Frist bezeichnen. Dies konte er schon vor dem Eintreten der geweißagten Ereignisse thun. Davon aber, daß die Zerstörung Jerusalems als schon erfolgt vorausgesezt sei, ist weder im Evangelium noch in der Apostelgeschichte ein Wort oder irgend eine Andeutung zu lesen. — Noch weniger läßt sich im Evangelium ein ‚oft durchschlagender Reflex der gedrückten und leidensvollen Lage der Christen' warnehmen, welchen *Mey.* für die Abfassung desselben nach der Zerstörung Jerusalems noch geltend macht. Man braucht die hiefür citirte Stelle 6, 20 ff. nur anzusehen, um zu erkennen, daß sie keinen ‚Reflex' über die Lage der Christen in einer bestimten Zeit enthält. Der Inhalt des Evangeliums gibt überhaupt kein Kriterium zur näheren Bestimmung seiner Abfassungszeit an die Hand. Daher gehen die Ansichten der Kritiker, welche es dem Lukas absprechen, hierüber so weit auseinander, daß *Baur* es nach 130, *Zeller* in den Anfang des zweiten Jahrhunderts, *Hilgenfeld* zwischen 100 und 110, *Volkmar* um 100, *Keim* um 90, die übrigen im allgemeinen in die Zeit von 70—80 n. Chr. setzen. — Ueber den *Ort* der Abfassung haben schon die Kirchenväter keine sichere Ueberlieferung. *Hieronymus (praef. in Matth.)* sagt: *in Achaiae Booetiaeque partibus;* griechische und syrische Hdschrr. geben Alexandria an, *Gregor v. Naz.* und *Isidor Hisp. Achaia* und *Graecia.* Von den Neueren denken *Mich., Kuin., Schott* u. A. an Cäsarea, *Hug* und *Ew.* an Rom, *Köstl., Overbeck* u. *Hilgf.* in der Einl. S. 612 an Kleinasien, resp. Ephesus, während *Hlgf.* früher sich für Macedonien und Achaja ausgesprochen hatte, endlich *Godet* an Korinth. Lauter Vermutungen, die sich nicht einmal zur Warscheinlichkeit erheben lassen.

§. 4. Echtheit, Integrität und Axiopistie.

Echtheit. Die Kirchenväter nennen einstimmig Lukas, den Gehilfen des Apostels Paulus als Verfasser des dritten Evangeliums im N. Testamente. So nicht nur *Irenaeus adv. haer. III, 1* in *Euseb. h. e. V, 8* u. öfter, vgl. 10, 1. 14, 1—4 u. I, 27, 2, *Origenes, Eusebius* u. alle übrigen, sondern auch der unbekante Verf. des *Canon Murator.* und *Marcion,* von dem *Tertull. adv. Marc. IV, 2 sqq.* berichtet, daß er von allen Evangelien nur das von seinem Lehrer *Cerdo* besessene Evangelium des Lukas als kanonisch anerkant und seinem Systeme gemäß zugerichtet habe. Mit dieser einhelligen Ueberlieferung steht Inhalt und Form des Evangeliums in vollem Einklange. Während der Inhalt einen den Augenzeugen der Begebenheiten und zugleich dem Apostel Paulus nahe stehenden Mann als Verfasser erkennen läßt, sezt die Anlage und Ordnung des geschichtlich Stoffes und deutlicher noch der sprachliche Charakter des Evangeliums und der Apostelgeschichte einen Verfasser voraus, der nicht als Jude geboren und in Rabbinenschulen gebildet war, sondern — wie Lukas — in hellenischer Umgebung aufgewachsen war und seine Bildung empfangen hatte. — Troz

dieser einstimmigen und mit Inhalt und Form unsers Evangeliums in Einklang stehenden Ueberlieferung ist seine Abfassung durch Lukas von neueren Kritikern in Abrede gestelt worden. Auf Grund der Urevangeliumshypothese hat man es für eine Ueberarbeitung eines postulirten Urlukas erklärt und diese secundäre Entstehung unseres kanonischen Evangeliums teils aus den Abweichungen vom Matthäus-Evangelium in den beiden gemeinsamen Abschnitten, teils aus dem vermeintlich antijüdisch-paulinischen Charakter desselben, und aus dem angeblich ungeschichtlichen Inhalte vieler Erzählungen zu erweisen versucht. Aber der Urlukas ist selbst nur ein Postulat kritischer Hypothesen und seine Existenz eben so unerweisbar, wie die Annahme, daß in dem marcionitischen Evangelium die Urgestalt des dritten kanonischen Evangeliums zu suchen sei.[1] Die Abweichungen desselben von den beiden anderen synoptischen Evangelien lassen sich vollständig aus seiner Bestimmung für Heidenchristen und dem im Prologe angedeuteten Zweck seiner Abfassung erklären. Der antijüdische Charakter unsers Evangeliums aber könte nur in dem Falle ein stichhaltiges Argument gegen die Autorschaft des Lukas abgeben, wenn sich darin eine tendenziöse Entstellung des historischen Thatbestandes nachweisen ließe.[2] Endlich

---

1) Diese von *Semler, Löffler, Corrodi* u. *J. E. C. Schmidt* geäußerte Ansicht von der Priorität des marcionit. Evangeliums ist von *A. Hahn*, das Ev. Marcions u. s. w. Königsb. 1823 u. *H. Olshausen*, die Echth. der vier kanon. Evangg. Ebdst. 1823 gründlich widerlegt und die Ansicht der Kchvv., daß Marcion das Lukasevangelium verstümmelt habe, gerechtfertigt worden. Später haben zwar *Schwegler* in *Zellers* theol. Jahrbb. II (1843) u. in s. Nachapost. Zeitalter I, 260 ff., *A. Ritschl* das Ev. Marcions u. das kanon. Ev. des Lukas 1846 u. *Baur* in *Zellers* Jahrbb. V, 459 ff. u. in den Krit. Unterss. üb. d. kanon. Evangelien. Tüb. 1847 S. 397 ff. wieder das marcion. Evang. als den Urlukas und unser kanon. Evang. als eine Erweiterung und Ueberarbeitung desselben zu erweisen versucht, sind aber nicht nur von *Harting, quaestionem de Marcione Lucani evang. adulteratore etc. novo examini submisit. Utrecht 1849*, sondern auch von *Volkmar* in den Theol. Jahrbb. v. *Baur* u. *Zeller* IX (1850) S. 110 ff. 185 ff. und das Evang. Marcions. Lpz. 1852 und *Hilgenfeld* krit. Unterss. über die Evang. Justins u. s. w. Halle 1850 S. 391 ff. so widerlegt worden, daß *Ritschl* in den Theol. Jahrbb. X S. 528 ff. seine Ansicht ausdrücklich zurückgenommen, und auch *Baur* (das Marcus-Evangelium .... nebst einem Anhange über das Ev. Marcions. Tüb. 1851 S. 191 ff.) zugegeben hat, daß Marcion einen älteren Text des Lukas-Ev. vor sich gehabt und seinem Systeme gemäß verändert habe. Mehr hierüber gibt *Bleek* Einl. in d. N. T. 3 Aufl. §. 51—55.

2) Wie der Verfasser der anonymen Schrift: Die Evangelien, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zu einander. Lpz. 1845 mit karikirender Uebertreibung versucht hat, indem er unser Evangelium geradezu dem Paulus zuschreibt und darin nichts als bittere Judenfeindschaft, Satyre gegen Petrus, Persiflage des Matthäus u. dgl. wittert. — Aber auch der Tendenzcharakter des Evangeliums, wie die Tübinger Kritiker ihn gefaßt haben, daß — wie *Baur*, die kanon. Evangelien S. 522 f. sich ausdrükt — die Entstehung des Lukas-Ev. nur aus einem teils polemischen teils irenischen Interesse, dessen Elemente und Motive in den Parteiverhältnissen des zweiten Jahrhunderts liegen, zu erklären sei, gehört zu den Hypothesen, die sich bei näherer Beleuchtung als undurchführbar herausgestelt haben, so daß ihre Verteidiger, um sie zu halten, neue noch verwickeltere Hypothesen zu Hilfe nehmen mußten, wie nicht nur *Lekebusch* (Composit. u. Urspr. der Apostelgesch. 1854. S. 253 ff.) u. *Meyer* (Comment. S. 242 f.)

die Spuren ‚einer jüngeren Zeit, welche (nach *Keim*, Gesch. Jesu. Dritte Bearb. 2. Aufl. S. 34) unser Evangelium zeigen und es in hohem Grade unwarsheinlich machen sollen, daß der Verf. jener Gehilfe des Paulus sei, der um das J. 60 als ein junger Mann in Rom, als der Arzt Lukas (Kol. 4, 10) beim Apostel erscheint', sind künstlich eingetragen. Die Behauptung von merkwürdigen Fehlern in geographischer und geschichtlicher Hinsicht, so in der Chronologie der Geburtsgeschichte und in der Erzählung der Reise Jesu nach Jerusalem ist eben so unbegründet, wie die, daß unser Schriftsteller im Vorworte selbst bekenne, *nur* schriftliches Material zur Verfügung gehabt zu haben, und daß Lukas um das Jahr 60 als ein *junger Mann* bei dem Apostel erscheine und die Apostelgeschichte ihn noch viel jünger zeige, wofür man sich vergeblich nach Beweisstellen umsieht. Aus solchen nicht dem Evangelium entnommenen, sondern aus der Luft gegriffenen Behauptungen folgert dann *Keim*, ‚daß der Schluß der Apostelgeschichte (28, 16 ff.) neben der Stelle 2 Tim. 4, 11 die spätere Uebertragung des Namens Lukas auf den Buchschreiber genügend und viel besser als eine der neueren Vermutungen erkläre.' Allein obgleich auch *Wittichen* (das Leben Jesu S. 39 f.) meint, die Notiz des *Irenaeus III, 1, 1* über Lukas als Verfasser des dritten Evangeliums beruhe wol blos auf der Annahme, daß, weil Lukas als der Verfasser einzelner Stücke der Apostelgeschichte erscheint, er auch das Evangelium abgefaßt haben müsse, so entbehrt doch auch diese Vermutung jedes haltbaren Grundes, weil in den Abschnitten der Apostelgeschichte, in welchen der Erzähler durch den Gebrauch des „wir" sich als einen der Begleiter des Paulus kundgibt, jede Andeutung darüber fehlt, daß dieser Begleiter eben Lukas, und nicht Timotheus oder Silvanus oder Titus war, wie ja etliche neuere Kritiker warscheinlich zu machen versucht haben.[1] Die Annahme, daß

---

evident gezeigt, sondern auch maßhaltende Kritiker (*Holtzm.*, *Mangold* zu *Bl.'s* Einl. S. 343) anerkant haben.

1) Für Timotheus als Verfasser der „Wirstücke" in der Apostelgesch. hat sich nach Andeutungen von *Schleiermacher*, *Mayerhoff* u. A. namentlich *Bleek* in Studien und Kritiken 1836. S. 1026 und in s. Einleit. ins N. T. S. 393 ff. mit großer Bestimtheit erklärt. Aber die Timotheushypothese, die auch *de Wette* und noch *Beyschlag* (Studien u. Krit. 1864) angenommen haben, ist nach der richtigen Bemerkung von *Mangold* zu *Bl.'s* Einl. S. 400 ‚nur lebensfähig auf Grund der Anschauung Schleiermachers von dem ganz äußerlichen Verhältnisse des Verf.'s der Apostelgesch. zu seinen Quellen'. Denn da in Act. 20, 4. 5 Timotheus deutlich von den ἡμεῖς unterschieden ist, so könte der Verf. der Apostelgesch. bei der Aufnahme des Berichts eines Reisegefährten ἡμεῖς entweder nur sorglos stehen gelassen, oder an einzelnen Stellen absichtlich beibehalten haben, um für Lukas und für einen Augenzeugen zu gelten. Zwei Annahmen, die mit der geschichtlichen Ueberlieferung, daß Lukas der Verfasser war, und der Akribie, der er sich befleißigt hat, unvereinbar sind. — Gegen Silas, welchem *E. A. Schwanbeck* (über die Quellen der Apostelgesch. 1847. S. 94 ff.) die ‚Wirstücke' der Apostelgesch. vindiciren wolte, hat schon *Bleek* (Einl. S. 397) geltend gemacht, daß der in ἡμεῖς sich als Erzähler Kundgebende in Act. 16, 13—19 von Paulus und Silas unterschieden sei. Endlich Titus ist von *Krenkel* (Paulus der Apostel der Heiden 1869) in Vorschlag gebracht worden; doch ohne einen durchschlagenden Grund dafür beibringen zu können.

Lukas dieser Begleiter war, die von Irenäus an in der alten Kirche einstimmig bezeugt wird, kann nicht aus der Apostelgeschichte erschlossen sein, sondern sich nur auf mündliche Ueberlieferung der Zeitgenossen des Evangelisten oder des Theophilus, für welchen Evangelium und Apostelgeschichte verfaßt worden, gründen. Daß aber, wie *Witt.* weiter meint, diese Annahme weder zu dem vielfach ungeschichtlichen Inhalte, noch, da Lukas heidenchristlicher Pauliner war (Kol. 4, 11—14), zu dem judenchristlich tendenziösen Charakter des jetzigen dritten Evangeliums passe — diese Meinung ist nicht Ergebnis unbefangener historischer Kritik, sondern teils Axiom aprioristischer Leugnung des übernatürlichen Ursprungs des Christentums und seines Stifters, teils Produkt singulärer Deutung einzelner Stellen des Evangeliums, aus welchen andere Kritiker das Gegenteil, nämlich den antiebionitischen Charakter des Evangeliums gefolgert haben. — Solche Argumente sind in keiner Weise dazu angethan, die kirchliche Ueberlieferung über den Ursprung unsers Evangeliums zweifelhaft zu machen, zumal diese Ueberlieferung nicht erst zu Irenäus Zeiten in der Kirche aufgetaucht ist, sondern das Lukasevangelium damals bereits einen integrirenden Bestandteil des in der Kirche recipirten Kanons evangelischer Schriften bildete und schon von *Justinus M.* (s. *Semisch* Denkwürd. Justins S. 142 ff. *Zeller* Apostelgesch. S. 26 ff. und *Mor. v. Engelhardt,* das Christenthum Justins des Märtyrers Erl. 1878 S. 335 ff.) und in den Clementinischen Homilien (s. *Uhlhorn* Homil. und Recognitionen des Clemens S. 120 ff., *Zeller* S. 53 ff.) vieles aus ihm angeführt wird.

Integrität und Axiopistie. Die *Integrität* unseres dritten Evangeliums wird gegenwärtig von allen Kritikern anerkant, da die Zweifel, welche von den Engländern *Evanson* (1792) und *John Jones* (1803), sowie von *J. E. Christ. Schmidt* in Henke's Magaz. V, 3, *Horst* in Henke's Mus. I, 3, *K. C. L. Schmidt* im Repert. f. die Literat. der Bibel, der Relig. I, u. *Eichhorn* Einl. I, 620 f. gegen die Echtheit oder Ursprünglichkeit von c. 1, 5 ff. u. c. 2 erhoben worden, längst von *Süskind* (*Symbolae II, p. 1 ff.*), *F. Gui. de Schubert* (*de infantiae J. Chr. historiae a Matth. et Luc. exhibitae authentia atque indole. 1715, Ammon, Paul.* u. v. a. widerlegt worden sind. Außer dem Ev. des Marcion, in welchem nach *Tertull., Epiph.* u. A. diese Capp. beseitigt waren, weil sie nicht zum Systeme dieses Gnostikers paßten, finden sie sich bei allen kritischen Zeugen, und die hebraisirende Färbung der Diction gibt sich schon dadurch als aus den benuzten Quellen herrürend zu erkennen, daß sie von den charakteristischen Eigentümlichkeiten der Sprache des Lukas durchzogen ist, wie schon *Gersdorf,* Beitrr. zur Sprachcharakteristik der Schriftst. d. N. T. S. 160 ff. nachgewiesen hat. — Auch die *Axiopistie* unsers Evangeliums unterliegt keinem begründeten Zweifel. Mit der Erklärung des Verfassers im Vorworte 1, 3 f., daß er alle Thatsachen von Anfang an genau erforscht habe, um dem Theophilus über den empfangenen Unterricht in der christlichen Lehre volle Gewißheit zu gewähren, steht der Inhalt seines Evangeliums

in vollkommener Harmonie. Was neuere Kritiker gegen die geschichtliche Treue desselben vorgebracht haben, gründet sich teils auf irrige oder mindestens noch sehr streitige Hypothesen über das gegenseitige Verhältnis der synoptischen Evangelien, z. B. die Urevangeliums- und die Tendenzhypothese, teils auf streitige Auslegung einzelner historischer und chronologischer Angaben, z. B. hinsichtlich des Kyrenius 2, 2 und Lysanias 3, 1 und irrige Vorstellungen über den Plan des Evangeliums, wie z. B. die Auffassung von c. 9, 51 — 18, 30 als chronologisch erzählten Reisebericht, endlich auf das dogmatische Vorurteil der Nichtanerkennung übernatürlicher Ereignisse und Thatsachen. Wer diese Hypothesen, Vorstellungen und Vorurteile nicht als berechtigte Factoren historischer Kritik anerkent, der wird in dem Evangelium die geschichtliche Treue nicht vermissen.

An **exegetischer Literatur** sind außer den zum Markus-Ev. S. 15 angeführten Commentaren noch zu erwähnen:

K. W. Stein, Comment. zu dem Evang. des Lukas. Hal. 1830. (mehr dogmatisch).

Fr. Aug. Bornemann, Scholia in Lucae evangelium. Lps. 1830. (blos philologisch).

F. Godet, Comment. zu dem Evang. des Lucas. Deutsch bearbeitet v. *E. R. Wunderlich.* Hannover 1872.

J. Chr. K. v. Hofmann, Die heil. Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht. 8. Teil 1. Abteil. Das Evangelium des Lukas. Cap. I—XXII, 66. Mit einem Anhange Cap. XXII, 66 — XXIV, 53 enth. Nördl. 1878.

AUSLEGUNG.

Ueberschrift und Vorwort Cap. I, 1—4.

Die Ueberschrift des dritten kanonischen Evangeliums lautet in unseren Druckausgaben meistens *Εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν* Evangelium (von Jesu Christo) nach der Darstellung des Lukas, auf Grund der Uncialhandschriften *ACDLX* u. a., nur in Cod. ℵ*BF* blos *κατὰ Λουκᾶν*; in späteren Hdschrr. *τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγέλιον.* In ihrer einfachsten Form stamt sie sicherlich aus der Zeit der Zusammenstellung der vier Evangelien in ein Volumen für den kirchlichen Gebrauch, wie schon S. 16 bei Mark. bemerkt worden.

Abweichend von den anderen Evangelisten eröffnet Lukas seine Schrift nach der Weise der griechischen Historiker mit einem kurzen Vorwort, in welchem er sich über seine Stellung zu den zu berichtenden Thatsachen und über Absicht und Zweck seiner geschichtlichen

Darstellung derselben ausspricht. Dieses in classisch griechischem Style verfaßte Vorwort lautet v. 1—4: „Da doch einmal Viele unternommen haben, eine Erzählung von den unter uns zu Vollbestand gekommenen Thatsachen zusammenzustellen, wie sie uns überliefert haben die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Worts gewesen: so habe auch ich es für gut erachtet, nachdem ich von vorne an allem genau gefolgt war, dir, bester Theophilus, der Reihe nach zu schreiben, damit du in Betreff der Lehren, in welchen du unterrichtet worden, die feste Gewißheit erkennetest.“ — Aus diesem Proömium erfahren wir 1. daß schon damals Schriften existirten, in welchen die evangelischen Thatsachen zusammenhängend beschrieben waren, und zwar von solchen, die nicht selbst Augenzeugen der Begebenheiten und Diener des Worts, also nicht Apostel und unmittelbare Schüler Jesu waren, sondern den Stoff aus der Ueberlieferung von Augenzeugen und Dienern des Worts geschöpft hatten; 2. daß durch diese Vorgänger Lukas sich bewogen fand, auf Grund genauer Erforschung aller dieser Thatsachen dem Theophilus eine geordnete Darlegung derselben zu liefern, damit er sich von der unumstößlichen Gewißheit der Lehren, über welche er Unterricht empfangen hatte, überzeugen könne. So viel ist in diesem Proömium klar ausgesprochen. Verschiedene Ausleger, besonders die neueren Kritiker haben aber aus den einzelnen Sätzen viel mehr gefolgert, um ihre mannigfachen Theorien über die Evangelienliteratur daraus zu begründen oder wenigstens damit in Einklang zu bringen. *Πολλοί* sind nach dem Folgenden nicht Augenzeugen der Begebenheiten, also nicht Apostel, sondern Schüler und Gehilfen derselben, welche die Kentnis der Thatsachen durch Ueberlieferung von Augenzeugen erhalten hatten. Markus kann darunter mit begriffen sein. *ἐπεχείρησαν* „unternommen haben“, hat weder in der classischen noch in der biblischen Gräcität eine tadelnde Nebenbedeutung, so daß Luk. damit die Schriften seiner Vorgänger als unvollständig oder als unzuverlässig bezeichnen würde, sondern weist nur auf die Größe und Schwierigkeit der Aufgabe hin (*Bl., Mey., Nösg.*). *διήγησις περὶ πραγμάτων* ist eine Erzählung, in welcher die geschichtlichen Ereignisse nach ihrem Verlaufe geordnet berichtet werden, nicht Aufzeichnung über einzelne Begebenheiten, in zerstreuten Blättern (*Schleierm., Ebr.*). *πεπληροφορημένων* erklären Viele: zu voller Ueberzeugung gebrachte, vollbeglaubigte Thatsachen. So schon Kchvv., *Erasm., Beza, Calv.* u. A., unter den Neueren *Olsh., Ew., Mey., Nösg.*)). Diese Bed. hat *πληροφορεῖσθαι* allerdings, wo es von Personen ausgesagt ist, wie Röm. 4, 21. 14, 5. Kol. 4, 11, aber in einer auf Sachen bezüglichen Aussage läßt sie sich nicht nachweisen. In 2 Tim. 4, 5. 17 steht es von voller Erfüllung des Berufs und voller Ausrichtung einer Botschaft. Demnach hier: vollbracht, vollendet sein, oder mit *v. Hofm.* zu Vollbestand, zu vollem Abschluß gelangt sein. *Vulg. quae in nobis completae sunt; Luth.* ‚so unter uns ergangen sind‘. *ἐν ἡμῖν* unter uns Christen, nicht: Zeitgenossen (*Bl.*). *καθὼς παρέδοσαν* wie überliefert haben mündlich oder schriftlich. *οἱ ἀπ᾽ ἀρχῆς — — γενόμενοι τοῦ λόγου* die

welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Worts d. h. Verkündiger des Evangeliums geworden. Gemeint sind die Apostel und unmittelbaren Jünger des Herrn; aber auch die ἀδελφοί und Verwandten Jesu, die wir nach der Himmelfahrt mit den Aposteln einmütig verbunden finden, nicht auszuschließen, obgleich diese nicht ausdrücklich mit genant sind. Denn Luk. will mit diesem Satze keineswegs alle aufzählen, welche Thatsachen aus dem Leben des Herrn überliefert haben, sondern nur die nennen, welche nach ihrer Stellung zum Herrn und durch ihren Beruf befähigt waren, zuverlässigen Bericht über die evangelischen Thatsachen zu erstatten. ἀπ' ἀρχῆς bezieht sich auf die Zeit vom öffentlichen Auftreten Jesu an (vgl. Act. 1, 21 f.), steht aber nicht im Gegensatz gegen eine Zeit, wo sie noch nicht Augenzeugen, noch nicht Diener des Worts waren, sondern im Gegensatz gegen diejenigen, die es erst später geworden sind, also auch nur von Späterem, nicht auch von Früherem unmittelbar Kentnis hatten (*v. Hofm.*). παρέδοσαν kann zwar mündliche und schriftliche Ueberlieferung in sich begreifen. Da aber der Dienst am Worte zunächst mündlich geschah, so haben wir auch zunächst an mündliche Ueberlieferung zu denken, ohne daß schriftliche Ueberlieferung ausgeschlossen erscheint (*Mey., v. Hofm.* u. A.). Somit kann Luk. auch das Evangelium des Matthäus unter dieser παράδοσις mit befaßt haben.

V. 3. Mit ἔδοξε κἀμοί *cet.* stelt Luk. sich in die Kategorie der πολλοί, welche ihre Erzählung nach der Ueberlieferung der Augenzeugen und Diener des Worts zusammengestelt haben. Daraus folgt jedoch ebensowenig, daß er deren Schriften benuzt habe, als die Nichtbenutzung derselben. Wie er sich die Kentnis derselben erworben, sagt er in den Worten: παρηκολουθηκότι — — ἀκριβῶς nachdem ich von vorne an allem genau nachgeforscht habe. παρακολουθεῖν vom geistigen Nachgehen, nachforschen, um eine Sache zu erkennen, wie *Demosth. de cor. 53.* ἄνωθεν von oben herab d. h. von vorne an, und zwar laut C. 1 von der Verkündigung der Geburt des Täufers an. πᾶσιν *sc.* πράγμασι (auf πεπληρ. ἐν ἡμῖν πραγμ. v. 2 zurückweisend). Mit diesen Worten sezt er übrigens weder das was er zu geben hat der Ueberlieferung entgegen, die mit dem Auftreten des Täufers begann, noch zeiht er seine Vorgänger der Unvollständigkeit oder der fragmentarischen Beschaffenheit ihrer Berichte, wie *Godet* meint, sondern er bezeugt nur von sich, ‚daß er es nicht an der Bemühung habe fehlen lassen, so weit zurück, als diese Geschichten reichen, und so allseitig als sie gekant sein wollen, eine genaue Kentnis derselben sich zu erwerben' (*v. Hofm.*), um die Begebenheiten καθεξῆς schreiben zu können. καθεξῆς = κατὰ τὸ ἑξῆς der Reihe nach, wie sie auf einander gefolgt sind (vgl. 8, 1. Act. 3, 24. 11, 4. 18, 23), steht nicht im Gegensatz gegen ‚fragmentarische Erzählungen' (*Ebr.*), sondern nur gegen ordnungslose Erzählung, ist aber nicht so zu pressen, daß man daraus ein strictes Einhalten der chronologischen Zeitfolge für alle Einzelnheiten folgern darf. Es besagt nur, daß er die zeitliche Aufeinanderfolge der Begebenheiten so weit einhalten wolle, ‚als es sich mit dem darzustellenden

Geschichtsbilde verträgt' (*v. Hofm.*), oder bestimter ausgedrükt: mit dem Zwecke, den er mit seiner geschichtlichen Darstellung der Begebenheiten erreichen will. Diesen Zweck gibt er v. 4 an. Seine Schrift soll den Theophilus von der *ἀσφάλεια* hinsichtlich der Lehren, in welchen er unterrichtet worden, überzeugen. Ueber den *Theophilus*, welchem Luk. seine beiden Schriften (Evangelium und Apostelgeschichte, vgl. Act. 1, 1) widmete, ist uns nichts Gewisses überliefert. Schon *Origen.* (*homil. in Luc. 1*) bezeichnet ihn nur als *Theophilum quempiam.* Erst *Isidor Hisp.* (*orig. VI, 2*) nent ihn *episcopus;* so auch die Nachschrift in Cod. 293 bei *Scholz.* Noch *Baronius* (*annal. eccl. ann. 58*) schreibt: niemand könne bestimmen, wer dieser Theophilus gewesen sei und daß Einige meinten, *Theophilus* sei nicht *nomen propr.*, sondern *cognomen Christiani cuiusdam*, wonach *Epiphanius haer. 51, 7* und noch *Volkmar* u. A. ihn für eine fingirte Person halten wollen. Weiter vermutet *Baron.*, daß er jener Theophilus sei, von dem es *Clem. recogn. 10, 71* heißt: *ut ... Theophilus, qui erat cunctis potentibus in civitate* (*Antiochia*) *sublimior, domus suae ingentem basilicam ecclesiae nomine consecraret.* Diese Angabe halten *Credner* (Einl. I S. 144 f.), *Godet* und *Mey.* für sehr warscheinlich; sie läßt sich auch damit, daß er in *Constit. apost. VII, 46, 1* als dritter Bischof von Antiochien aufgeführt wird, leicht vereinigen. Dagegen liefern die Stellen Act. 28, 12–15, welche Bekantschaft mit den Oertlichkeiten Italiens vorauszusetzen scheinen, keinen hinreichenden Grund dafür, daß er in Italien oder Rom gelebt habe, wo ihn *Eutychius* (*Annales Alexandr. ed. Joh. Selden et E. Pococke. Oxon. 1658. I p. 334*) und neuerdings *Eichhorn, Hug., Ew., Holtzm.* u. A. suchen. Andere bleiben bei der Annahme stehen, daß er ein vornehmer, angesehener Mann gewesen, wie schon *Theophyl.* aus der Anrede *κράτιστε* im Vergleiche mit Act. 23, 26. 34, 3. 26, 25 gefolgert hat. V. 4. *ἵνα ἐπιγνῷς* damit du recht oder genau erkennest; vgl. für *ἐπιγινώσκειν* im Unterschiede von *γινώσκειν* 1 Kor. 13, 12 und Mtth. 11, 27. Die Attraction *περὶ ὧν κατηχήθης λόγων* wird verschieden aufgelöst. Nach der *Vulg.* von *Bl.* u. A.: *τῶν λόγων περὶ ὧν κατηχ.* die *ἀσφάλεια* der Lehren, über welche du unterrichtet worden. Aber das Object oder der Inhalt des Unterrichts steht bei *κατηχεῖσθαι* im N. T. im Accusative, vgl. Act. 18, 25. Gal. 6, 6; in Verbindung mit *περί* wird *κατηχεῖσθαι* nur in der Bed. über jemand berichten gebraucht Act. 21, 21. 24. Daher sind die Worte mit *God., Mey., v. Hofm.* u. A. so aufzulösen: *περὶ τῶν λόγων οὓς κατηχήθης* damit du genau erkennetest in Betreff der Lehren, in welchen du unterrichtet worden, die unumstößliche Gewißheit (*τὴν ἀσφάλειαν* mit Nachdruck an das Ende gestelt). *λόγων* sind Lehren, nicht Erzählungen von Begebenheiten, sondern Heilswarheiten, welche aus den Grundthatsachen der evangelischen Geschichte, namentlich aus dem Tode Christi für unsere Sünden und seiner Auferstehung abgeleitet wurden, und zur Buße und zum Glauben an Jesum als Heiland und Erlöser führen. Wie der Unterricht, welchen Theophilus hierüber empfangen hatte, beschaffen war, wissen wir nicht, aber so viel erhellt aus dem, was Luk.

über die Absicht, die er mit seiner Schrift erreichen will, sagt, daß er mehr als eine durch das Gerücht ihm zugekommene Kentnis der evangelischen Lehren empfangen, daß er eine Unterweisung über die Grundwarheiten des Evangeliums erhalten hatte.

Von der Geburt, Kindheit und Jugend Jesu Christi. Cap. I, 5 — III, 38.

Der Inhalt dieser drei Capp., den man unter den Begriff der Vorgeschichte zusammenzufassen pflegt, besteht in der Erzählung der das Auftreten und Wirken Jesu Christi als Heiland und Erlöser der Menschen vorbereitenden und anbahnenden Thatsachen. In c. 1 sind die Begebenheiten berichtet, durch welche die Geburt Christi vorbereitet wurde, nämlich die Verkündigung der Geburt Johannes des Täufers, des Vorläufers Christi (v. 5—25), die Verkündigung der Geburt Jesu, des verheißenen Messias (v. 26—38), der Besuch der Maria bei der Elisabet, bei welchem beide die ihnen widerfahrene Gnade des Herrn preisen (v. 39—56), und die Geburt und Beschneidung des Johannes mit dem Lobgesange des Zacharias (v. 57—80). In c. 2 wird die Geburt Jesu (v. 1—20), seine Darstellung im Tempel (v. 21—40) und der Tempelbesuch des zwölfjährigen Jesusknaben (v. 41—52) erzählt mit den diese Begebenheiten begleitenden Umständen, welche Jesum als den Heiland Israels und aller Völker erweisen. C. 3 enthält die Thatsachen, welche Jesu Auftreten als der Christ des Herrn vorbereiteten, nämlich das Auftreten des Johannes mit der Bußpredigt und der Wassertaufe (v. 1—20), die Salbung Jesu mit dem heiligen Geiste bei seiner Taufe (v. 21 u. 22) und die Genealogie Jesu (v. 23—38).

Während aber Matthäus aus der Kindheitsgeschichte Jesu nur die Thatsachen in sein Evangelium aufgenommen hat, welche geeignet erschienen, den Glauben zu erzeugen und zu begründen, daß Jesus wie durch seine Abstammung und Geburt von einer Jungfrau und in Bethlehem, so auch durch die wunderbaren Erlebnisse nach seiner Geburt als der im A. T. verkündigte Messias erwiesen worden (s. *m.* Comm. zu Mtth. S. 52 ff.), will Lukas unverkennbar den geschichtlichen Zusammenhang des in Jesu Christo der Welt erschienenen Heils mit den Gottesoffenbarungen des A. T. aufzeigen und dabei zugleich nachweisen, wie Jesus durch die seiner Geburt vorhergehenden und nachfolgenden wunderbaren Begebenheiten den Frommen in Israel als der Heiland und Erlöser nicht nur Israels sondern auch der Heiden kundgethan wurde. — Aus dieser Verschiedenheit des Zweckes, welchen diese beiden Evangelisten bei Abfassung ihrer Evangelien verlolgten, erklärt sich die eigentümliche Auswahl von bedeutsamen Ereignissen und Thatsachen aus dem über die Geburt, Kindheit und Jugend Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftreten als Messias und Heiland überlieferten geschichtlichen Stoffe, welche sie für ihre Schriften getroffen haben. Aber so auffällig diese Verschiedenheit auch beim ersten Anblicke und für eine

oberflächliche Betrachtung erscheinen mag, so läßt sich doch bei genauerem Eingehen auf die Sache kein Widerspruch warnehmen, welcher begründeten Anlaß zu Zweifeln an der geschichtlichen Treue der beiden evangelischen Berichte geben könte; sondern beide lassen sich, wie wir schon im Comm. zu Mtth. S. 88—90 gezeigt haben, ohne Schwierigkeit und ohne künstliche Hypothesen in einander fügen und zu einem harmonisch sich gestaltenden Bilde von der Geburt und Kindheit Jesu des Gottes- und Menschensohnes vereinigen. — Vgl. hiezu *F. L. Steinmeyer*, die Geschichte der Geburt des Herrn und seiner ersten Schritte im Leben, in Bezug auf die neueste Kritik betrachtet. Berl. 1873.

Cap. I, 5—80. Verkündigung der Geburt Johannes des Täufers und Jesu Christi. Besuch der Maria bei der Elisabet. Geburt und Beschneidung des Johannes.

V. 5—25. **Verkündigung der Geburt Johannes des Täufers.**[1] Mit der Ankündigung der Sendung eines Propheten im Geiste und in der Kraft des Elias, welcher dem Kommen des Herrn zu seinem Volke vorangehen und ihm den Weg zu den Herzen desselben bahnen werde, schloß die Weißagung des Alten Testaments Mal. 3, 1. 23 u. 24. Mit der Erfüllung dieser Weißagung begann die unmittelbare Vorbereitung Israels auf die Erscheinung des verheißenen Erlösers. Diese Erfüllung wird durch eine neue Gottesoffenbarung angekündigt, anzuzeigen daß nun die Zeit der Aufrichtung des von den Propheten geweißagten Neuen Bundes anbreche. Diese neue Gottesoffenbarung trägt ganz den Charakter der Offenbarungen Gottes im A. Testamente, deren Erfüllung sie einleitet; und ihrem Inhalte entspricht auch das alttestamentliche Gewand des Berichtes, den Lukas ohne Zweifel einer schriftlichen Aufzeichnung der beteiligten Personen entnommen hat.

V. 5. Die Zeit, wann sich das Folgende begeben hat, ist nur im allgemeinen als die Regierungszeit des Königs Herodes über Judäa bezeichnet, der Vorgang selbst aber nach genauer Sachkentnis anschaulich geschildert. Zuerst v. 5—7 das Ehepaar, von welchem der Vorläufer des Messias entsprossen solte. *Ἐγένετο* nicht: es geschah = וַיְהִי, so daß im folgenden Satze *ἦν* zu ergänzen wäre (*God.*), sondern *exstitit*, trat in der Geschichte auf, wie Mark. 1, 4. Der Priester *Ζαχαρίας* = זְכַרְיָה war aus der Priesterklasse *Abia* von der Linie Eleazars, d. i. der achten unter den 24 Klassen, in welche die Priester-

---

1) V. 5. Statt der Rec. *ἡ γυνὴ αὐτοῦ* in *APR al.* haben *Griesb., Lchm., Tisch.* 8 *γυνὴ αὐτῷ* nach ℵ*BC*DLΞ* aufgenommen. In v. 14 lies *γενέσει* nach ℵ*ABCDL al.* statt der Rec. *γεννήσει*, die nach v. 13 conformirt ist. V. 15. Der Artikel *τοῦ* vor *κυρίου* ist durch *BDX al.* gegenüber ℵ*ACLF* nicht ausreichend beglaubigt, da Luk. oft *κύριος* ohne Artikel schreibt. In v. 20 ist *πλησθήσονται* durch *DX* u. *Orig.* gegen *πληρωθήσονται* zu schwach bezeugt.

geschlechter behufs des regelmäßigen Dienstes im Tempel unter David eingeteilt worden 1 Chr. 24, 10. Sein Weib *Ἐλισάβετ* = אֱלִישֶׁבַע Gottes-Schwur, wie nach Ex. 6, 23 Aarons Frau hieß, war auch priesterlicher Abkunft. *ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών* von den Töchtern d. i. den weiblichen Nachkommen Aarons. Mit *ἐφημερία* haben die LXX das hebr. מַחְלֹקֶת übersezt, mit Rücksicht darauf, daß jede Klasse eine Woche lang den Dienst im Tempel zu verrichten hatte. — V. 6. Beide waren nach Gesinnung und Wandel gesetzlich fromm. *δίκαιοι ἐναντ. τοῦ θεοῦ* rechtschaffen vor Gott d. h. dem im Gesetze geoffenbarten Willen Gottes gemäß sich verhaltend. *ἐνάντιον τ. θ.* eig. Gotte gegenüber, in ihrer Herzensstellung zu Gott; dem hebr. לִפְנֵי אֱלֹהִים entsprechend und mit בְּעֵינֵי אֱלֹהִים *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* synonym gebraucht, bezeichnet die Gerechtigkeit als eine wahre, nicht blos nach menschlichem Urteile gemessene. Diese Rechtbeschaffenheit bewährten sie in untadeligem Wandel in allen Geboten und Rechten des Herrn. *ἐντολαί* und *δικαιώματα* dem hebr. מִצְוֹת und חֻקִּים oder מִשְׁפָּטִים entsprechend, bezeichnen die Gesamtheit der Gebote und Satzungen, welche Gott in der Thora für das Verhalten des Bundesvolkes vorgeschrieben hatte, vgl. Gen. 26, 5. Deut. 4, 1. 40. 6, 2. 24, 10 (LXX) u. ö. *ἐντολαί* מִצְוֹת heißen diese Vorschriften als Forderungen des göttlichen Willens, *δικαιώματα* als Normen des gottgeordneten Handelns. Unhaltbar ist die Erklärung der *ἐντολαί* von sittlichen Geboten und der *δικαιώματα* von Cultusvorschriften. Uebrigens bedarf es wol kaum der ausdrücklichen Bemerkung, daß diese Rechtbeschaffenheit nur wissentliche und unbewußte Uebertretungen der göttlichen Gebote, nicht aber die Sünde und Sündhaftigkeit überhaupt ausschließt. — V. 7. Und sie hatten kein Kind und bei ihrem vorgerükten Alter keins mehr zu erwarten. Diese Angabe deutet nicht darauf hin, daß diese echt theokratische, des göttlichen Segens würdige Familie ihre Kinderlosigkeit doppelt schmerzlich fühlte, weil Unfruchtbarkeit in Israel als Zeichen göttlicher Ungnade erschien (*God.*). Dieser Gedanke liegt dem Contexte ganz fern. Die Angabe dient vielmehr dazu, auf die Wunderbarkeit der folgenden Verheißung und die Schwergläubigkeit des Zacharias vorzubereiten (*v. Hofm.*). *καθότι* wie denn, im N. Test. nur bei Luk. vorkommend (19, 9. Act. 2, 24. 45. 4, 35). Der Satz *καὶ ἀμφότεροι cet.* hängt nicht auch von *καθότι* ab, wie *Ew., God.* ihn fassen, sondern sezt die Erzählung einfach fort, zu *οὐκ ἦν — τέκνον* einen neuen Punkt hinzufügend. *προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν* ist Uebersetzung des hebr. בָּאִים בַּיָּמִים Gen. 18, 11. 24, 1. Jos. 13, 1. 1 Kg. 1, 1 (in LXX *προβεβηκότες ἡμερῶν* oder *ἡμέραις*).

V. 8—12. Was aber nach dem natürlichen Verlaufe der Dinge nicht mehr zu erwarten war, das solte dem frommen priesterlichen Ehepaare durch göttliche Gnade geschenkt werden. Obschon hochbetagt soll Elisabet kraft göttlicher Verheißung noch einen Sohn gebären. Diese Verheißung wird dem Zacharias durch einen Engel angekündigt, während er seines Dienstes wartend im Heiligtume vor Gott stand. *ἐγένετο* und *ἔλαχε* gehören zusammen, obschon nicht durch *καί*

verknüpft. Es begab sich beim Verrichten des Priesterdienstes — — daß er nach der Sitte des Priesterdienstes durch das Los das Geschäft des Räucherns zugeteilt erhielt und dazu in das Heiligtum des Herrn hineingegangen war. ἱερατεύειν in LXX für כָּהַן den Priesterdienst verrichten. ἱερατεία der Priesterdienst (Hebr. 7, 5), der weil im Tempel, der Stätte der göttlichen Gegenwart, vor Gott ἔναντι τ. θεοῦ verrichtet wurde. κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατ. gehört nicht zum Vorhergehenden (*Luther, Bl., Ew., God.*), von dem es durch ἔναντι τ. θεοῦ getrent ist, sondern zu ἔλαχε τοῦ θυμιᾶσαι. Die τάξις Ordnung d. i. Reihenfolge der Priesterklasse, die in jeder Woche den Dienst zu versehen hatte, war bei der Einteilung der Priester in Klassen festgestelt. Dagegen wurden die einzelnen priesterlichen Geschäfte jedes Tags durch das Los unter die Priester der dienstthuenden Klasse verteilt; vgl. *Mischn. Joma II, 3* u. *tr. Tamid V, 2 ff.*, u. dazu *Lightf. hor. ad Luc. 1, 8 f.*, auch *m.* Hdb. d. bibl. Archäol. S. 198 der 2. A. Der Genitiv τοῦ θυμιᾶσαι ist von ἔλαχε regiert. Der Participialsatz εἰσελθὼν — — τοῦ κυρίου gehört zu θυμιᾶσαι, wird aber verschieden gefaßt. So viel steht jedoch fest, daß ἔλαχε τοῦ θυμ. εἰσελθών nicht für λαχὼν τοῦ θυμ. εἰσῆλθεν geschrieben ist, wie *Bl.* meint, sondern ἔλαχε τοῦ θυμ. den Hauptsatz bildet und εἰσελθών *cet.* eine nähere Bestimmung zu θυμιᾶσαι liefert: ‚eintretend in den Tempel' *sc.* um die Räucherung zu vollziehen, indem man aus dem vorhergehenden θυμιᾶσαι den factischen Vollzug des Räucherns hinzudenken muß, aber nicht nötig hat, das εἰσελθών als dem ἔλαχε τ. θυμ. voraufgehend zu fassen (‚nachdem [als] er eingetreten war), sondern εἰσελθών deutsch einfach durch ‚und einging' übersetzen kann. Was *Winer,* Gr. S. 331 und auf ihn verweisend *v. Hofm.* über diese Construction bemerkt haben, macht die Sache nicht klar. εἰς τὸν ναόν nicht τὸ ἱερόν (τ. κυρίου) in das Heilige des Tempels des Herrn, wo das Räuchern auf dem dort stehenden Rauchopferaltar vollzogen wurde im Unterschiede von dem Vorhofe. V. 10. Während der Priester im Heiligen das Rauchopfer darbrachte, war die ganze Menge des Volks draußen (im Vorhofe) betend. So brachte es die Ordnung des Gottesdienstes mit sich. Das Rauchopfer war ein Symbol des Gebetes, welches der Priester im Namen der Gemeinde vor Gott brachte, vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 118. Dieser Zusammenhang ist angedeutet durch τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμ. zur Stunde des Räucherns. τὸ θυμίαμα bed. genau genommen nicht das Räuchern, sondern das Räucherwerk, Apok. 5, 8. 8, 3. 1 Makk. 4, 49. Sir. 45, 16 u. a. Aber das womit geräuchert wird, steht nach bekanter Metonymie für das Rauchopfer oder den Act des Räucherns. — V. 11. Während dieser feierlichen Handlung erschien ihm ein Engel des Herrn, stehend zur rechten Seite des Räucheraltars, dem Zacharias zugewendet ist. Durch die Partikel δέ in fortschreitender Erzählung wird das Folgende als ein vom Vorhergehenden Verschiedenes, Anderes, Neues eingeführt; vgl. *Winer* Gr. S. 412. ἄγγελος κυρίου (ohne Artikel) nicht: der, sondern ein Engel des Herrn, der sich hernach (v. 19) als der Engel Gabriel kundgibt. Die rechte Seite komt nicht als die glückbedeutende

in Betracht, wie *Wetst.* u. *Schöttg.* unbefugter Weise aus Mtth. 25, 23 gefolgert haben, sondern ist nach allgemein menschlicher Anschauung die hauptsächlichste Seite, daher die für den im Auftrage Gottes erscheinenden Engel allein passende Stelle, gegenüber dem vor den Altar hintretenden Priester. V. 12. Ueber diese Erscheinung erschrak Zacharias sehr. Die Nähe des Göttlichen flößt dem Menschen im Gefühle seiner Schwäche und Unheiligkeit Furcht ein. Zu *φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν* vgl. Act. 19, 17. Judit 15, 12. Gen. 15, 12. Ex. 15, 16.

V. 13—17. Der Engel spricht ihm zu: *μὴ φόβου* vgl. Dan. 10, 12 und kündigt ihm den Zweck seiner Sendung und seinen Auftrag an. Nicht fürchten soll sich Zacharias, weil sein Flehen erhört sei und sein Weib Elisabet einen Sohn gebären werde, den er Johannes heißen soll. Unter *ἡ δέησίς σου* verstehen *Beng., Olsh., de W., Bl., God.* u. A. die Bitte um Nachkommenschaft; *Aug., Euthym., Erasm., Calov, Ew., Mey.* u. A. das höchste Anliegen des ganzen Israel, die messianische Errettung des Volks, wonach schon *Grot.* den Sinn im Zusammenhange so bestimt: *has preces angelus dicit exauditas; jam enim prae foribus esse adventum Messiae, cuius praeambulo destinatus sit is qui Zachariae nasciturus erat filius.* Unhaltbar ist jedenfalls die Meinung, daß Zacharias vor dem Altare während des Räucherns um einen Sohn gebeten habe und das Wort des Engels sich allein oder hauptsächlich auf diese Bitte beziehe. Dagegen spricht entscheidend schon die Erwähnung des im Vorhofe während des Rauchopfers betend versammelten Volkes, dessen Gebet sich nicht auf das Glück und Wol des räuchernden Priesters, sondern auf die Wolfahrt Israels bezog. Das Gebet des versammelten Volks konte nur die Erlösung Israels oder die Sendung des Messias zum Inhalte haben, wie ja auch das täglich zu bringende Rauchopfer nur das Flehen der Gemeinde um Erfüllung der göttlichen Verheißungen oder um Vollendung des Reiches Gottes abschatten solte. Aus diesem Grunde ist *ἡ δέησίς σου* von der Bitte nur Erfüllung der Hoffnung Israels zu verstehen; aber — wie der folgende Satz: „dein Weib wird dir einen Sohn gebären" zeigt, auch das Flehen des Zacharias um Nachkommenschaft nicht ganz auszuschließen, sondern mit der Bitte um die Wolfahrt Israels verbunden und derselben untergeordnet zu denken, ohne daß Zacharias diese Privatangelegenheit vor dem Altare im Herzen bewegt hatte. Dem entspricht auch die Zusage der Erhörung seines Flehens. Diese beschränkte sich auch nicht auf die Verheißung der Geburt seines Sohnes, sondern bestimt auch den Namen dieses Sohnes: *Ἰωάννην* d. i. יוֹחָנָן oder יְהוֹחָנָן Jehova begnadigt, unserem *Gotthold* entsprechend. Vgl. LXX 2 Chr. 17, 15. 23, 1. Neh. 12, 13, wo יוחנן mit *Ἰωανάν*, u. 2 Chr. 28, 12, wo es mit *Ἰωάνης* wiedergegeben ist. Diese Bestimmung des Namens weist schon auf etwas Größeres hin, als daß Gott durch diesen Sohn den Eltern Huld oder Gnade erzeigen wolle; sie bezeichnet den Sohn als einen Träger der Gnade, welche der Herr durch ihn seinem Volke Israel erweisen will, oder kurz ausgedrükt: sie weist demselben den heilsgeschichtlichen Beruf an, die Gnade des Herrn dem Volke zuzuwenden. Dies wird durch die

weitere Verkündigung des Engels über den zu erwartenden Sohn bestätigt. V. 14. Seine Geburt wird nicht nur dem Vater Freude und Wonne gewähren, sondern Viele werden sich darüber freuen V. 15. Denn er wird groß sein *ἐνώπιον κυρίου* d. h. nicht: ‚ein warhaft großer Mann sein', sondern ‚groß nach dem Maße des Gottes Israels, eine heilsgeschichtliche Größe' (*v. Hofm.*). Diese seine Größe wird in den folgenden 4 Sätzen v. 14—17 näher angegeben. Er wird *a.* ein dem Herrn geweihtes Leben der Enthaltung führen, *b.* ein mit dem heiligen Geiste ausgerüsteter Prophet werden, *c.* und so ausgerüstet viele Israeliten zum Herrn bekehren und *d.* dem Erscheinen des Messias den Weg bereiten. Wein und starkes Getränk (*σίκερα* = שֵׁכָר aus Getraide, Obst, Datteln bereitetes berauschendes Getränk) nicht trinken wird meist als Bezeichnung des Lebens eines Nasiräers gefaßt (*de W., Bl., Mey., God.* u. A.), da die Enthaltung von Wein und starkem Getränke zur Erfüllung des Nasiräatsgelübdes gehörte, Num. 6, 4. Aber diese Enthaltung bildete nur die negative Seite des Nasiräats, zu welcher als positive Ergänzung das Tragen unbeschnittenen Haupthaares hinzukommen mußte, wodurch das Nasiräat erst seinen eigentümlichen Charakter erhielt und worin seine Bedeutung gipfelte. S. *m.* bibl. Archäol. §. 67. Dieses positive Moment ist daher auch bei Simson und Samuel (Richt. 13, 5 u. 1 Sam. 1, 11) allein erwähnt, und Richt. 13, 4 nur der Mutter Simsons für die Zeit ihrer Schwangerschaft Enthaltung von Wein und starkem Getränke und unreiner Speise auferlegt, weil ihr Sohn von Mutterleib an zum *Nasir* Gottes bestimt war. Hier bei Johannes wird statt des Fernhaltens des Scheermessers von seinem Haupte als positives Moment das Erfültsein mit heiligem Geiste von Mutterleibe an verheißen. Er soll also mehr als ein Nasiräer sein, zwar diesem gleich ein Leben der Enthaltung von irdischen Genüssen führen, aber durch Ausrüstung mit heiligem Geiste ein Prophet des Herrn werden. *ἔτι* vor *ἐκ κοιλίας* steht nicht für *ἤδη*, sondern heißt wörtlich: noch von Mutterleibe aus d. h. ehe er aus dem Mutterleibe hervorgeht oder geboren wird; nicht aber, daß er *eben erst* aus dem Mutterleibe gekommen, also *noch* im frühesten Kindesalter vom h. Geiste erfült sein wird, wie *Weiss* in *Mey.'s* Comm. deutet. Das Erfültsein mit heiligem Geiste bezeichnet in allen Stellen (1, 41. 67. Act. 2, 4. 4, 8. 31. 13, 9), wo Luk. es erwähnt, einen übernatürlichen Vorgang, eine Begabung des Menschen mit göttlicher Geisteskraft, wodurch das Naturleben unter das Walten dieser Gotteskraft gestelt wird. Diese Erfüllung mit heiligem Geiste wird, wo sie sofort sich manifestirt oder in die Erscheinung tritt, als ein Fallen oder Herabkommen des heiligen Geistes auf einen Menschen bezeichnet, 1, 35. 3, 22. Act. 1, 8. 10, 44. 19, 6. *Heiliger* Geist heißt dieser Geist nach der Wirkung, die er auf das natürliche Leben ausübt. — V. 16. So ausgerüstet wird Johannes viele Israeliten zum Herrn ihren Gott bekehren. *ἐπιστρέψει* hebr. הָשִׁיב zurückführen von ihrer Gottentfremdung d. h. bekehren. — V. 17. *καὶ αὐτός* und er selbst wird unter den Propheten eine Stellung einnehmen wie keiner vor ihm. *προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ* d. i. *κυρίου τοῦ*

θεοῦ er wird ihm, dem kommenden Herrn vorangehen, als Herold im Geiste und in der Kraft des Elias. Die weitere Beschreibung seiner Berufswirksamkeit ist in Worte der Weißagung Mal. 3, 23 (4, 5) gefaßt, wodurch Johannes als der Elias dargestelt wird, dessen Sendung vor dem Kommen des Herrn zu seinem Volke der lezte Prophet des A. Test. geweißagt hat (Mal. 3, 1), in den Worten: „Siehe ich sende euch den Propheten Elia vor dem Kommen des großen Tags des Herrn, und er wird das Herz der Väter zu den Söhnen zurückführen und das Herz der Söhne zu ihren Vätern.“ Diese Stelle ist in der LXX ungenau, zum Teil unrichtig so wiedergegeben: *ἀποστελῶ ὑμῖν Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην — ὃς ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ.* Im Grundtexte hat dieser V. folgenden Sinn: (der kommende Elias) wird das Herz der Väter in den Söhnen herstellen (d. h. in den Söhnen die Gesinnung und Herzensrichtung der Väter erwecken) und das Herz der Söhne zu ihren Vätern zurückführen, daß sie den frommen Vätern gleich gesinnt werden. Die Väter sind die Ahnherren des Volkes Israel, die Patriarchen und überhaupt die frommen Vorfahren, wie David und das fromme Geschlecht seiner Zeit; die Söhne sind die entarteten Nachkommen der frommen Vorfahren zur Zeit des Propheten; s. *m.* Comm. zu Mal. 3, 23. Der Gedanke dieser Weißagung ist in der Rede des Engels dem Sinne nach richtig so verdeutlicht, daß der zweite Satz: das Herz der Söhne zu ihren Vätern zurückführen, als im ersten schon mit enthalten, weggelassen und durch die Sinnerklärung *καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων* und die Ungehorsamen (wird er) zur Gesinnung der Gerechten (kehren) ersezt ist, und schließlich als Zweck der gesamten Wirksamkeit des Vorläufers des Herrn: *ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον* „dem Herrn ein zurechtgemachtes d. h. in rechten sittlichen Zustand gebrachtes Volk zu bereiten“ angegeben wird.

V. 18—20. Seine Verkündigung hat der Engel dem Zacharias von vornherein als Erhörung seines Gebetes bezeichnet und die Geburt des verheißenen Sohnes als den Anfang der Erfüllung aller Hoffnung Israels dargestelt. Dennoch äußert Zacharias darüber keine Freude, sondern Zweifel an ihrer Verwirklichung. *κατὰ τί γνώσ. τοῦτο* „wonach soll ich dies erkennen?“ entgegnet er, und verlangt ein *σημεῖον*, gemäß (*κατά*) welchem er *τοῦτο* die Verwirklichung des Verheißenen erkennen solle. Ebenso hatte Abram auf die göttliche Verheißung, daß er das Land Canaan zum Erbe erhalten werde, geantwortet (Gen. 15, 8), und von Gott in einem wunderbaren Vorgange, in welchem ihm die Zukunft seines Samens geoffenbart wurde, das verlangte Zeichen erhalten. Zacharias hingegen wird dafür, daß er dem Worte des Engels nicht glaubt, mit Stummsein bis zur Zeit der Erfüllung der Gottesverheißung gestraft. Abrams Frage entsprang nicht aus Unglauben; in Gen. 15, 6 ist ausdrücklich bemerkt, Abram glaubete Gott und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Er wünschte eben nur eine Bürgschaft für die göttliche Zusage zur Stärkung seines Glaubens. Dagegen Zacharias begründet sein Verlangen nach einem Zeichen mit dem Hinweise auf

sein und seines Weibes vorgerüktes Alter, in welchem sie nach dem natürlichen Laufe der Dinge keinen Sohn mehr erwarten könten. Die Naturordnung erscheint ihm sicherer als die Gnadenordnung. Daß Gott die Macht besitze, auch wider die Naturordnung seinen Gnadenrath zu verwirklichen, das hätten ihn die Beispiele der Sara, der Mutter Simsons und der Hanna lehren sollen. Daß ihn die Verkündigung des Engels nicht an diese Fälle erinnert, die ihn über die Bedenklichkeiten des zweifelnden Verstandes hätten hinweghelfen können, darin zeigte sich der Unglaube, der seiner Frage zu Grunde lag. Solche Wunder waren freilich seit 400 Jahren nicht mehr vorgekommen, aber auch das gereichte ihm nicht zur Entschuldigung. Denn seit den Tagen Daniels hatte Gott auch keinen Engel mehr gesandt, um seinen Rathschluß zu offenbaren. Die Legenden von Engelerscheinungen 2 Makk. 3, 25 und im B. Tobit sind ohne geschichtliche Warheit. Schon das Erscheinen eines Engels hätte dem Zacharias die Wunderthaten des Herrn an seinem Volke ins Gedächtnis rufen sollen. Darauf weist die Antwort hin, die ihm der Engel auf seine Frage erteilt. Er erinnert ihn v. 19 an seine Würde als Gesandter Gottes und an den Inhalt seiner Botschaft. „Ich bin Gabriel, der vor Gott steht.“ *Γαβριήλ* גַּבְרִיאֵל d. i. Mann Gottes, der laut Dan. 8, 16. 9, 21 dem Propheten Daniel wichtige Offenbarungen über die Zukunft des Reiches Gottes überbracht hatte. In der späteren jüdischen Engellehre ist Gabriel einer der sieben Erzengel oder Engelfürsten. Dies läßt sich zwar aus dem *ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* nicht sicher erweisen, da ‚vor Gott stehen‘ nur so v. a. ‚im Dienste Gottes stehen‘ bedeutet, und selbst Elias 1 Kg. 17, 1 sich dem Ahas als *παρεστὴν ἐνώπιον αὐτοῦ* d. i. *τοῦ θεοῦ Ἰσραήλ* ankündigt, kann jedoch daraus gefolgert werden, daß *παρεστηκὼς ἐν. τ. θεοῦ* das Stehen in der Nähe Gottes, als nächster Diener im Dienste Gotte ausdrücken kann, wie es 1 Kg. 10, 8 von den in der Umgebung des Königs befindlichen Dienern, und Apok. 8, 2 von den sieben Engeln am Throne Gottes gebraucht ist. So viel steht aber fest, daß Gabriel mit dieser Bezeichnung sich nicht eine höhere Würde vor anderen Engeln beilegt, sondern nur seine Stellung zu Gott angibt, um seine Verkündigung als eine von Gott ihm aufgetragene Botschaft zu begründen. Der Verkündigung eines Engels hätte Zacharias Glauben schenken sollen, und dies um so mehr, als Gott den Engel gesandt hat, ihm eine frohe Botschaft zu bringen (*εὐαγγελίσασθαι*). — V. 20. Weil er dies nicht gethan, soll er schweigend sein und nicht reden können bis zur Erfüllung des ihm Verkündigten. Dies ist das Zeichen, das ihm gegeben wird. *ἔσῃ σιωπῶν* wird durch *μὴ δυνάμενος λαλῆσαι* als Unvermögen zu reden, als Stummheit bestimt. Weil er was zu ihm geredet war nicht glauben wolte, so soll er nun von dem was ihm verkündigt worden nicht reden können. *ἀνθ᾽ ὧν* dafür daß, zur Strafe deines Unglaubens. „Bis zu dem Tage, da dies geschehen wird.“ *ταῦτα* das zu ihm Geredete, die Geburt des verheißenen Sohnes. *οἵτινες* welche (Worte) als solche erfült werden sollen *εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν* auf ihre Zeitfrist hin, zu der für sie gesezten Zeit. Bis dahin solte die

Sache verborgen bleiben und erst bei der Erfüllung und den sie begleitenden Umständen soll kund werden, daß die Geburt dieses Kindes ein Wunder des Herrn sei.

V. 21—25. Das Räuchern d. i. das Anzünden des Weihrauchs auf dem Altare erforderte nicht viel Zeit, so daß der Priester nicht lange im Heiligen zu verweilen hatte. Die Erscheinung des Engels aber hielt den Zacharias dort länger auf, so daß das im Vorhofe versammelte Volk über das ungewöhnliche lange Verweilen desselben dort sich verwunderte und daran, daß er beim Herauskommen nicht reden konte, warnahm, daß er im Tempel eine Erscheinung (ὀπτασία Vision, Engel- oder Gotteserscheinung, 24, 23) gesehen hatte. καὶ αὐτός „und er seinerseits war ihnen zuwinkend"; nicht um die hie und da geäußerte Vermutung, daß er eine Erscheinung gehabt, zu bestätigen (*de W., Bl., Mey.* u. A.), sondern einfach ausdrückend, daß er zum Volke nicht reden konte, also das vom Engel ihm angekündigte Strafzeichen sofort eingetreten war, da er stumm blieb. — V. 23. Nach Vollendung der Tage seines Dienstes d. i. nach Ablauf der Woche kehrte er nach Hause zurück. ἀπῆλθεν er ging weg vom Tempel. — V. 24. Nach diesen Tagen, in welchen er die Erscheinung hatte und am Ende der Dienstwoche nach Hause gegangen war, empfing sein Weib Elisabet und verbarg sich fünf Monate, nämlich von der Zeit an, als sie sich schwanger wußte, bis zum sechsten Monate (v. 26). περιέκρυβεν ἑαυτήν ist nachdrucksvoller als das Med. περιεκρύψατο: sie entzog sich d. h. ihre Person ganz dem Verkehre mit anderen, sagend: „also hat mir der Herr gethan in den Tagen, in welchen er darauf gesehen, wegzunehmen meine Schmach unter den Menschen". ὅτι nach λέγουσα ist recitativ (*de W., Bl., Ew., v. Hofm.*), nicht begründend: *weil* (*Mey., God.*), obgleich Elisabet mit dem was sie sagte ihre Zurückgezogenheit motivirt. Der Sinn dieses Satzes wird verschieden gefaßt. Nach *God.* wolte sie, ehe ihre Schwangerschaft sichtbar geworden, sich nicht zeigen, um nicht von Menschen noch die Schmach zu erleiden, die Gott bereits von ihr genommen hatte. Dies liegt schwerlich in den Worten; noch weniger aber, daß sie aus Scham, noch im Alter schwanger geworden zu sein, sich verborgen hielt (*Orig., Ambros., Theophyl., Euthym.*), oder um sich erst ihres Zustandes zu vergewissern (*Paul.*), um der Neugierde keinen Vorschub zu leisten (*Schegg*), oder *quo magis appareret postea repente graviditas* (*Beng.*). Näher liegt jedenfalls der Gedanke, daß sie der Andacht und dem Danke gegen Gott leben wolte (*Bl., Keim.*), wobei man die Absicht, es Gott zu überlassen, ihre Schwangerschaft kundzumachen (*Mey.*), oder sie nicht ruchbar zu machen, ehe sich die ihr geschenkte Hoffnung erfülte (*v. Hofm.*), nicht auszuschließen braucht. Doch läßt sich aus den Worten nicht mit *v. Hofm.* folgern, daß sie nicht wußte, was ihrem Manne von dem Sohne, den sie gebären werde, gesagt war. ἐν ἡμέραις d. i. in den Tagen meines Alters. αἷς ohne Wiederholung der Präposition. ἐπεῖδεν darauf sehen d. h. dafür sorgen (*Mey.*). ὄνειδός μου ist die Schmach der Unfruchtbarkeit, vgl. Gen. 30, 23.

V. 26—38. **Verkündigung der Geburt Jesu.**[1] — V. 26 f. Im sechsten Monate nach der Empfängnis der Elisabet (vgl. v. 36) wurde der Engel Gabriel von Gott gesandt in eine Stadt Galiläa's Namens Nazaret, zu einer Jungfrau ... Namens Maria. Der Engel nent sich ihr bei seinem Erscheinen nicht; aber daß er Gabriel war, derselbe welcher dem Zacharias die Geburt eines Sohnes angekündigt hatte, erhellt daraus, daß er ihr die Schwangerschaft der Elisabet mit Angabe der Zeit v. 36 mitteilt. Der Bericht über diese Engelsbotschaft ist überhaupt mit Rücksicht auf die vorhergegangene Verkündigung der Geburt des Johannes abgefaßt. Jene Verkündigung erging an einen Priester im Heiligtume des Herrn, diese Sendung ergeht an eine Jungfrau in einem Städtchen Galiläa's, das vom Mittelpunkte des alttestamentlichen Gottesreiches weit abgelegen und so unbedeutend war, daß es im A. T. nicht erwähnt wird. S. über Nazaret zu Mtth. 2, 23. Die Worte ἐξ οἴκου Δαυίδ können sich auf *Joseph*, aber auch auf παρθένον, den Hauptbegriff des Satzes beziehen. Die leztere Beziehung liegt näher als die erstere, zumal in v. 32 u. 36 die Davidische Abstammung der Maria vorausgesezt wird, wogegen auch die Erwähnung der Abstammung Josephs vom Hause Davids 2, 4 keinen triftigen Grund abgibt, weil diese dort erwähnt werden mußte. — V. 28. Der Engel tritt zur Maria ein in ihr Gemach, wie ein Mensch bei dem anderen; aber der Gruß und vielleicht auch die Gestalt des Eintretenden macht auf sie den Eindruck eines Wesens aus der höheren Welt. χαῖρε ist zwar die unter Menschen gewöhnliche Grußform; aber auffallen mußte der Maria die Anrede κεχαριτωμένη Begnadigte, die welcher Gnade von Gott widerfahren ist, mit dem Zuspruche: ὁ κύριος μετά σου sc. ἐστί nicht ἔσται; denn es ist kein Wunsch, wie Richt. 6, 12. Rut. 2, 4. Der Engel weiß, daß Gott mit ihr ist. Die Worte εὐλογ. σὺ ἐν γυναιξίν sind hier warscheinlich unecht, aus v. 42 hereingekommen; s. die krit. Note. — V. 29 f. Ueber diese Begrüßung erschrak Maria. ποταπός was für ein, *qualis*. Der Engel aber spricht ermutigend: „Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast Gnade bei Gott gefunden", und verkündet ihr v. 31 ff., daß sie einen Sohn empfangen und gebären werde, durch welchen Gott die seinem Ahnen David erteilten messianischen Verheißungen erfüllen werde. Die Verheißung v. 31 ist in Worte gefaßt, welche an die jesajanische Verkündigung der Geburt des Immanuel von einer Jungfrau (Jes. 7, 14) erinnern und zu verstehen geben, daß durch den Sohn, dessen Geburt ihr angekündigt wird, jene Weißagung sich erfüllen solle. Zwar ist bei Jesaja der Name des Jungfrausohnes

1) V. 26 lies ἀπὸ nach ℵ*BL* mit *Tisch.* statt ὑπὸ (τ. θεοῦ). V. 28. Das Subject ὁ ἄγγελος in ℵ*A* ist aus dem Contexte ergänzt. Der Satz εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν fehlt hier in ℵ*BL* Minusk., Copt., Sahid. Armon. und ist als aus v. 42 hereingekommen von *Tisch.* 8 getilgt, dagegen von *Lachm.* beibehalten. V. 29. Das ἰδοῦσα haben *Griesb.* u. *Tisch.* nach ℵ*BDLX* getilgt. In v. 35 ist ἐκ σοῦ bei γεννώμενον in *C.* Minusk. Verss. u. Kchvv. wol nur dogmatische Glosse, da es in ℵ*ABC*[3]*DLXΓΔΛΠ* fehlt. In v. 37 hat *Tisch.* 8 παρὰ τοῦ θεοῦ nach ℵ*BDLΞ* aufgenommen statt der Rec. παρὰ τῷ θεῷ, die nach der gangbaren Vorstellung (Gen. 18, 14) näher lag.

Immanuel genant, dem Sohne der Maria hingegen wird der Name *Jesus* gegeben; aber Ἰησοῦς d. i. Heiland ist nur eine genauere Bestimmung des *Immanuel* = Gott mit uns; s. über Bildung und Bedeutung des Namens Ἰησοῦς zu Mtth. 1, 1 (S. 34), und über die Weißagung Jes. 7, 14 und ihre Erfüllung durch die Geburt Jesu von der Jungfrau Maria die Erört. zu Mtth. 1, 23. — Von dem Sohne sagt der Engel wie vom Sohne des Zacharias: er wird *groß* sein (s. zu v. 15), beschreibt dann aber die Größe so, daß Jesus den Johannes weit überstralt. „Er wird Sohn des Höchsten genant werden.“ Dieser Satz ist nicht mit μέγας in dem Sinne zu verbinden: ‚so groß, daß man ihn einen Sohn Gottes nent‘ (*v. Hofm.*), weil dadurch der Gedanke verflacht wird. καλεῖσθαι bed. im Sprachgebrauche der Schrift: als das was der Name besagt erkant werden. Hier also: er wird als Sohn des Höchsten erkant werden. υἱὸς ὑψίστου statt υἱ. θεοῦ ist nicht (mit *v. Hofm.*) nach Ps. 82, 6, wo die obrigkeitlichen Personen als mit der Majestät des ihnen von Gott zur Verwaltung gegebenen Rechts bekleidet בְּנֵי עֶלְיוֹן und אֱלֹהִים heißen, zu erklären; denn Lukas gebraucht öfter ὕψιστος für θεός z. B. v. 76 προφήτης ὑψίστου; 6, 35: ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου statt υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς Mtth. 5, 45. Richtig bemerken aber *Bl.* u. *God.*, daß die Benennung Sohn Gottes nicht gleichbedeutend mit Messias zu fassen sei (*de W., Mey.*), oder nach alttestamentlichen Sprachgebrauche das einzigartige Liebesverhältnis, welches den Höchsten mit seinen Erwählten verbinde, bezeichne (*B. Weiss*), sondern den Ursprung aus Gott oder ‚ein geheimnisvolles persönliches Verhältnis des Kindes zur Gottheit‘ ausdrücke, wie aus der Erklärung des Engels über seine Empfängnis v. 35 deutlich zu ersehen. Seinem göttlichen Ursprunge wird auch sein Beruf, seine Bestimmung für das Reich Gottes entsprechen. „Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben, und er wird König über das Haus Jakobs in Ewigkeit sein.“ Diese Worte des Engels ruhen ganz auf der Verheißung, welche David 2 Sam. 7, 13 u. 16 erhalten hat. Wenn nun hier der Sohn der Maria deutlich als der in 2 Sam. 7 dem David verheißene Sohn bezeichnet wird, so muß auch die Maria als Davidin gedacht sein, da — wie *Weiss* richtig bemerkt — es blose Ausflucht ist, wenn man sagt, daß der Messias als Nachfolger auf dem Throne Davids sein Sohn und David sein Vater genant sein könne (*Bl., Mey.*), oder wie *v. Hofm.* diese Auskunft gewendet hat, daß der Erzähler des Verlöbnisses der Maria mit Joseph eingedenk, den ihr verheißenen Sohn als Sohn Davids bezeichnet habe, weil sie denselben als Josephs Weib gebar — in offenbarem Widerspruch nicht nur mit der Erklärung des Engels über die Empfängnis des Maria v. 35, sondern auch mit der seinem Worte zu Grunde liegenden Verheißung 2 Sam. 7, 13 ff., nach welcher der Nachkomme, dessen Königtum auf dem Throne Davids der Herr auf ewig (εἰς τὸν αἰῶνα) befestigen werde, aus den Lenden Davids hervorgehen soll (מִמֵּעֶיךָ יֵצֵא, ἔσται ἐκ τῆς κοιλίας σου 2 Sam. 7, 12). Dadurch wurde der Sohn, welchen Maria ohne Zuthun eines Mannes empfangen soll, deutlich als der verheißene Messias bezeichnet. Denn daß jene Ver-

heißung sich nicht in seinem Sohne Salomo erfüllen werde, das konte David schon daraus erkennen, daß dessen Königtum ihm nachdrücklichst als ein ewig bestehendes angekündigt wurde. So ist denn jene Verheißung auch in Israel von jeher verstanden worden; vgl. außer Ps. 89, 20 ff. die auf ihr ruhenden Ausführungen bei allen Propheten, z. B. Mich. 4, 7 ff. Jes. 9, 5 ff. Jer. 23, 5. 33, 14 ff. Ez. 37, 24 u. a. m. *οἶκος Ἰακώβ* ist das Volk Israel als Bundesvolk oder Volk Gottes. Die Worte des Engels gehen nicht über die alttestamentliche Hoffnung hinaus, so daß man „Haus Jakobs" nicht ohne weiteres in den Begriff des geistlichen Israel umsetzen, aber freilich auch nicht auf das jüdische Volk als solches, auf das *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* einschränken darf. Hatten doch schon die Propheten des A. T. nicht dem ganzen Volke Israel als solchem, sondern nur dem durch die Gerichte Gottes geläuterten Reste des Volkes das messianische Heil verheißen und zugleich die Aufnahme der gläubigen Heiden in das Reich Gottes geweißagt. Das *βασιλεύσει — εἰς τοὺς αἰῶνας* ist durch den Zusatz: „und sein Königtum wird kein Ende haben" verstärkt.

V. 34. Maria erwidert verwundert: „wie soll dies geschehen, da ich keinen Mann kenne?" *τοῦτο* ist die Verheißung v. 31. *ἄνδρα γινώσκειν* einen Mann kennen d. h. geschlechtlichen Umgang mit ihm haben, vgl. Num. 31, 17. Richt. 11, 39. Da Maria laut v. 27 verlobt war, so ist das *ἄνδρα οὐ γινώσκω* das Bekentnis des unbeflekten jungfräulichen Gewissens, und nicht (mit Kchvv. u. A.) als Gelübde immerwährender Jungfrauschaft zu fassen; und die Frage *πῶς ἔσται τοῦτο* zeigt, daß sie die Verheißung des Engels richtig als bald d. h. noch vor ihrer Verehelichung in Erfüllung gehend verstanden hat. Ihre Frage ist Ausdruck nicht des Zweifels an der Verheißung, sondern der Verwunderung über die Möglichkeit der Erfüllung derselben. Darauf antwortet der Engel v. 35: „Heiliger Geist wird über dich kommen und Kraft des Höchsten wird dich überschatten". Die beiden Sätze sind synonym. *πνεῦμα ἅγιον* ist nicht nach der Natur eines Nomen proprium ohne Artikel gesezt (*Mey.*, dagegen *Weiss*, *v. Hofm.*), denn nicht der heilige Geist als Person der Gottheit ist gemeint, sondern *πνεῦμα* als schöpferische Kraft im Gegensatz zu *σάρξ*, und zwar *πν. ἅγιον* im Gegensatz zur *σὰρξ ἁμαρτίας* genant, und in *δύναμις ὑψίστου* diese Kraft deutlicher als eine Kraft Gottes im Gegensatz zu *θέλημα ἀνδρός* oder menschlicher Kraft (Joh. 1, 13) bezeichnet. Treffend *v. Hofm.*: ‚Eine Geisteswirkung, Wirkung heiligen Geistes, nicht fleischliches Thun, Thun sündlichen Fleisches, und göttliche Machtwirkung, nicht Mannesvermögen wird es sein, wodurch sie empfängt'. Für *ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ* vgl. Act. 1, 8; und der bildliche Ausdruck *ἐπισκιάσει σοι* ist nicht von dem Vogel hergenommen, der über seinen Jungen brütet (*Theophyl.*, *Grot.*, *Bl.* mit Verweisung auf Gen. 1, 2), sondern von der Wolke, in welcher Jehova über der Stiftshütte sich manifestirte; vgl. Ex. 40, 35, wo שָׁכַן עָלָיו הֶעָנָן in der LXX *ἐπεσκίαζεν ἐπ' αὐτὴν ἡ νεφέλη* übersezt ist. *διὸ καὶ τὸ γεννώμενον cet.* „darum wird auch das geborenwerdende Heilige Gottes Sohn genant werden". *διὸ καί*

darum auch *sc.* weil das Kind, das du gebären wirst, diesen Lebensursprung hat. τό γεννώμενον wird von *Tertull.* und etlichen Vätern, auch von *Beng., de W., Bl., v. Hofm.* als Substantiv gefaßt und ἅγιον als Prädicat: ‚das Geboren- (oder gezeugt-) werdende wird heilig, Gottes Sohn genant werden'. Dafür scheint zu sprechen, daß dann die beiden Prädicate den beiden vorhergehenden Sätzen entsprechen. ‚Weil heilig ist was diesem Kinde den Ursprung gibt, darum wird es heilig, und weil Gott selbst es ist, der ihm den Ursprung gibt, darum wird es Gottes Sohn heißen' (*v. Hofm.*). Dagegen spricht aber teils die Trennung dieser beiden Prädicate durch das dazwischen geschobene κληθήσεται, teils das Fehlen der Cop. καί, was sich nicht mit *v. Hofm.* daraus, daß von dem einen zum andern aufgestiegen wird, befriedigend erklären lhßt Außerdem erscheint wegen der verschiedenen Form der Prädicate (ἅγιον Adjectiv υἱὸς θεοῦ substantivischer Begriff) die Annahme eines Asyndeton sehr hart. Wir verbinden daher τὸ γεννώμενον ἅγιον, fassen aber nicht τὸ γεννώμ. substantivisch und ἅγιον adjectivisch, sondern umgekehrt ἅγιον als Substantiv und γεννώμ. adjectivisch: das geborenwerdende Heilige d. i. das Heilige das geboren wird. Fraglich bleibt dabei, ob γεννώμενον geboren werden oder gezeugt werden zu übersetzen sei. Die meisten Ausll. älterer und neuerer Zeit ziehen die erste Uebersetzung vor; darauf weist auch das ἐκ σου in *C**, mehrern Minusk. u Kchvv. hin, das freilich nicht echt ist. Dagegen bemerkt *Mey.*, der Context führe auf den Begriff der Zeugung, so auch das Neutrum, welches auf den Embryo geht. Aber beide Gründe sind ohne Beweiskraft. Den Worten: der heilige Geist wird auf dich kommen liegt der Begriff der Zeugung (*generatio*) ebenso wenig zu Grunde als dem Bilde des Ueberschattens. Der Engel will der Maria nicht den Vorgang der Entstehung des Kindes im Mutterleibe physiologisch erklären, sondern nur die Möglichkeit seiner Geburt durch den Hinweis auf den heiligen Geist und die Kraft des Höchsten andeuten. Das Neutrum aber führt nicht auf den Embryo, sondern erklärt sich aus der Vorstellung τὸ ἅγιον βρέφος, wie schon *Euthym.* paraphrasirt hat. Die Entstehung des Jesuskindes im Mutterleibe der Jungfrau Maria ist ein für menschliche Erkentnis unbegreifliches Mysterium, von welchem die Vorstellung einer *Zeugung* als der Sache inadäquat fern zu halten ist. Wir können darüber nichts weiter sagen als mit Johannes: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο; der Logos, welcher von Anfang bei Gott war und Gott war, ist im Mutterschoße der Maria Fleisch geworden, in die menschliche Natur eingegangen. In τὸ γεννώμενον sind dabei die Begriffe: geboren werden und gezeugt werden nicht einander entgegenzusetzen, sondern in den Begriff des ins irdische Dasein Geseztwerdens ununterschieden zusammenzufassen. Vgl. die ausführliche Erörterung hierüber bei *Steinmeyer* a. a. O. S. 47 ff. κληθήσεται υἱὸς θεοῦ er wird Sohn Gottes sein und dafür erkant werden.

V. 36—38. Um diese Verheißung, die ihresgleichen in der heiligen Geschichte nicht hatte, der Maria zu vergewissern, eröffnet Gabriel ihr noch, daß ihre Verwandtin Elisabet, die als unfruchtbar galt, in

ihrem Alter einen Sohn empfangen habe und bereits im sechsten Monate der Schwangerschaft stehe, also der Erfüllung ihrer Hoffnung schon gewiß sei, und fügt zur Stärkung ihres Glaubens hinzu, daß bei Gott kein Ding unmöglich sei. Aus ἡ συγγενής σου erhellt, daß Maria mit der Elisabet verwandt war. Dies streitet weder mit Joh. 1, 31, noch folgt daraus, daß Maria aus dem Stamme Levi gleich Elisabet war, wie der Manichäer *Faustus*, und neuerdings *Schleierm.*, *Hilgf.*, *Ew.*, *v. Hofm.* u. A. meinten, auch *Mey.* für möglich hält, und schon das *Testam. XII patrum* den Messias aus dem Stamme Juda und dem Stamme Levi hervorgehen läßt. Dagegen spricht aber v. 32; und da die Leviten und Priester aus anderen Stämmen heiraten durften, so kann auch eine Davidin mit einer Aaronitin verwandt gewesen sein, z. B. wenn etwa der Elisabet Mutter zum Stamme Juda oder der Maria Mutter zum Stamme Levi gehörte (*Bl.*, *Weiss*). Der Hinweis v. 37 auf die göttliche Allmacht erinnert an Gen. 18, 14, wo der Herr dem Zweifel der Sara, daß sie in ihrem Alter noch einen Sohn empfangen solle, mit der Frage: ob dem Herrn ein Ding unmöglich sei, begegnet. Das Futurum in dieser Sentenz ist nach dem hebr. Imperfecte zu fassen, von dem was zu sein oder zu geschehen pflegt. Gegen den biblischen Sprachgebrauch verstößt die Deutung dieser Sentenz: ‚nicht kraftlos, unwirksam wird vonseiten Gottes jeder Spruch sein', bei *Mey.* nach dem Vorgange von *Rettig*, Theol. Studien u. Krit. 1838 S. 210 ff. Für ἀδυνατεῖν erhellt die Bed. ‚unmöglich sein', nicht aber ‚unvermögend, kraftlos sein', schon aus Mtth. 17, 20, und vollends im Sprachgebrauche der LXX aus Gen. 18, 14, wo הֲיִפָּלֵא מֵיְהוָה דָּבָר mit μὴ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα übersezt ist, vgl. Deut. 17, 8. Daß aber diese Uebersetzung in unserem V. durch die ursprüngliche Lesart παρὰ τοῦ θεοῦ ohnehin ausgeschlossen sei, ist eine ganz irrige Behauptung *Meyer's*. Der Gedanke ist nur der: Von Gott aus wird nichts unmöglich sein; er macht alles möglich (*v. Hofm.*). — V. 38. Maria antwortet: „Siehe des Herrn Magd (*sc.* bin ich). Mir geschehe nach deinem Worte" d. h. wie du verkündigest. In demütigem Glauben unterwirft sie sich dem göttlichen Gnadenwillen.

Die thatsächliche Warheit der Berichte über die Verkündigung der Geburt des Johannes und Jesu wird von der neueren Kritik in Abrede gestelt, und da die Versuche von *Paulus* und *Ammon*, sie natürlich umzudeuten, längst als haltlos erkant sind, so wird ihre Entstehung und Ausbildung für ein Produkt der dichtenden Sage erklärt, an welcher bei der Verkündigung Mariä die metaphysische Gottessohnschaft Jesu, bei der Verkündigung Zachariä die außerordentliche göttliche Bestimmung des Johannes (Joh. 1, 6) das Wirkliche oder die objective Grundlage sei, woran sich die Sagenbildung ansezte. So *Meyer* im Comm., welcher bei Johannes noch die geschichtlichen Umstände, daß er des Priesters Zacharias und der Elisabet Sohn, und zwar ein Spätgeborener war, als wirklich historisch gegebene Prämissen der Sagenbildung festhalten will. Aber schon *B. Weiss* hat in der Bearbeitung der 6. Aufl. des Meyerschen Commentars die Gründe, die hiefür geltend gemacht zu werden pflegen, nicht probehaltig befunden. Obgleich er die Voraussetzung, daß die Erzählung des Luk. unabhängig von der Vorgeschichte des Matth. entstanden sei, mit *Mey.*

teilt, so hat er doch der daraus gezogenen Folgerung, daß die Mtth. 1, 19 ff. aufgenommene Geschichte von der Bedenklichkeit des Joseph und von der ihm gewordenen Engelbotschaft die Verkündigung Mariä ausschließe, mit der Bemerkung abgewiesen, daß sie von *Mey.* nach *Schleierm.* und anderen Kritikern mit Unrecht angenommen sei. Und über die Behauptung, ‚daß es psychologisch unnatürlich, wie das bräutliche Verhältnis, ja die bräutliche Pflicht verletzend gewesen wäre, wenn Maria, obwol sie durch keine besondere Offenbarung dazu angewiesen war, dem Joseph keine Mitteilung über die ihr gewordene Offenbarung gemacht hatte', fällt er das richtige Urteil, daß sie sich von selbst durch die Erwägung erledigt, daß sie für eine solche Mitteilung unmöglich bei Joseph Glauben erwarten konte, der sie im besten Falle für eine unglücklich Betrogene halten mußte'. Nicht minder richtig bemerkt er endlich, daß die beiden Berichten zu Grunde liegende Voraussetzung, daß Jesus nicht auf natürlichem Wege von Joseph erzeugt, sondern infolge wunderbarer Gotteswirkung von Maria geboren sei, dadurch keinesfalls ausgeschlossen wird, daß sich Jesus selbst nirgends, auch im vertrauten Kreise nicht, darauf bezieht, wie auch der Unglaube der eigenen Brüder Joh. 7, 5, ja selbst das Benehmen der Maria Mrk. 3, 21 ff. (nach *Meyers* Auffassung dieser Stelle, s. S. 44 f.) damit keineswegs unvereinbar ist. — Sind aber die Argumente, welche die Sagenbildung erweisen sollen, so hinfällig, dann fehlt jeder haltbare Grund für die Nichtanerkennung der geschichtlichen Warheit der überlieferten Erzählungen. — Vgl. hiezu noch die Erörterung hierüber im Comm. zu Matth. S. 71–73.

V. 39—56. **Besuch der Maria bei der Elisabet.**[1] — V. 39 f. Die Mitteilung des Engels v. 36 bewog Maria, sich alsbald aufzumachen und Elisabet zu besuchen, um sich von der Wirklichkeit des Erlebnisses zu überzeugen, welches der Engel ihr zur Verbürgung dessen was ihr selbst geschehen solte, angegeben hatte. *ἀναστᾶσα* entspricht dem hebr. וַתָּקָם und *ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις* dem בַּיָּמִים הָהֵם als ungefähre Zeitbestimmung, durch welche das zu Berichtende in dieselbe Zeit mit dem Vorhergehenden gesezt wird. *τὴν ὀρεινήν* ist nach dem Contexte das Gebirge Juda und *πόλιν Ἰούδα* eine nicht näher bezeichnete Stadt in diesem Gebirge. Zwar haben nach dem Vorgange von *Reland* manche *Ἰούδα* als Stadtnamen fassen wollen und an die Priesterstadt יֻטָּה oder יוּטָּה Jos. 21, 16. 15, 55 gedacht, wonach der Name entweder unrichtig geschrieben oder die gangbare galiläische Aussprache wäre; vgl. *Robins.* Pal. II, 417. III, 193. Allein wäre *Ἰούδα* Stadtname, so würde Luk. wol *πόλιν καλουμένην Ἰούδα* geschrieben haben, vgl. 7, 11. 9, 10. Andere (*Beza, Grot., Lightf.*) dachten an die Priesterstadt *Hebron*, die im Gebirge Juda lag, wofür *v. Hofm.* geltend macht, daß nur Hebron der Hauptort des Stammes gemeint sein könne,

1) In v. 42 ist *φωνῇ* der Rec., obschon durch ℵ*ACDΓΔΠ al.* stark bezeugt, doch wol nur nach *ἀνεφώνησεν* conformirt und *κραυγῇ* in *BLΞ Orig.* mit *Tisch.* 8 für ursprünglich zu halten. V. 49. Statt *μεγαλεῖα* der Rec. hat *Tisch.* 8 *μεγάλα* nach ℵ*BD*L* It. u. Vulg. (*magna* nicht *magnalia*) recipirt. In v. 55 ist *εἰς τὸν αἰῶνα* (*Elz., Lchm., Tisch.*) stärker bezeugt als *ἕως αἰῶνος* (*Griesb., Scholz*), welches sonst im N. T. nicht vorkomt, aber dem Gebrauche der LXX nach *τ. σπερμ. αὐτοῦ* Gen. 13, 15 u. a. entspricht.

da die genitivische Verbindung von πόλις mit einem Eigennamen hier wie in 2, 4 die Ortsbezeichnung selbst zu einem Eigennamen mache. Allein Ἰούδα kann nicht wie Δαυίδ 2, 4 als Eigenname ‚die Stadt des Juda' gebraucht sein, weil Hebron nicht Juda dem Sohne Jakobs, sondern Caleb zugeteilt wurde Jos. 15, 13. Es bleibt nur übrig Ἰούδα wie in Mtth. 2, 6 als hebraisirende Benennung des Stammes Juda (= Ἰουδαίας) zu nehmen: in eine Stadt des Stammes Juda, die Lukas näher zu bestimmen unterließ, sei es weil der Name nicht überliefert war, oder weil ihm der Name für die Sache irrelevant schien. μετὰ σπουδῆς mit Eile, weil ihr viel daran lag, bald Gewißheit über die Hoffnung der Elisabet zu erlangen. — V. 41 ff. Als Elisabet den Gruß der zu ihr eintretenden Maria vernahm, hüpfte das Kind in ihrem Leibe (σκιρτᾶν von der Bewegung des Kindes im Mutterleibe auch Gen. 22, 25 LXX); und Elisabet wurde heiligen Geistes voll (ἐπλήσθη πνεύματος ἁγ. wie v. 15), daß sie den Gruß der Maria mit einem weißagenden Segenswunsche erwiderte. Diese Worte sind nicht mit *Calv., Olsh., God.* u. A. so zu deuten, daß die Gemütsbewegung, welche Elisabet bei der unerwarteten Ankunft empfand, auf ihre Leibesfrucht eingewirkt und das Hüpfen des Kindes verursacht habe, welcher Umstand dann für die Mutter so bedeutsam wurde, daß sie in Maria die Mutter des Messias begrüßte. Vielmehr besagen sie ganz deutlich, daß auf den Gruß der Maria, sowie ihr Grußwort in Elisabets Ohr drang, die Bewegung des Kindes folgte, welche hinwieder die Verzückung der Mutter zur unmittelbaren Folge hatte (*v. Hofm.*). Die Gemütserregung der Elisabet wird durch das Hüpfen des Kindes in ihrem Leibe hervorgebracht. Daran zeigte sich, was dem Zacharias von dem Kinde gesagt war, es werde schon von Mutterleibe an mit heiligem Geiste erfüllt werden (v. 15). Das Hüpfen des Kindes ging von dem ihm zuteil gewordenen heiligen Geiste aus und dieser Geist sezte auch die Mutter in Verzückung, daß sie in der Maria die Mutter ihres Herrn, d. i. des Messias, dem ihr Sohn als Herold vorangehen solte, erkante und sie als solche selig pries. So hat auch *Mey.* die Worte richtig gefaßt und darin ‚etwas Außerordentliches, Wunderbares' anerkant, wogegen *Weiss* mit Unrecht den Vorgang natürlich zu deuten versucht, als eine Bewegung des Kindes im Mutterleibe, wie sie im sechsten Monate der Schwangerschaft durchaus nichts ungewöhnliches sei, der nur der Erzähler die Bedeutung unterlege, welche die Elisabet ihr v. 44 in sinniger Weise beilege, weil der Geist, mit dem sie erfült ward, sie diese Bewegung als freudige aufzufassen treibt und auf diesem Wege die Maria als die Mutter des Messias erkennen lehrt. ἀνεφώνησεν sie rief auf, ‚den Ausbruch der Geisterfültheit ausdrückend' (*Mey.*). κραυγή lauter Freudenruf, wie Matth. 25, 6. εὐλογημένη σὺ ἐν γυν. „gesegnet bist du unter Weibern" ist Aussage, nicht blos Wunsch. Unter den Weibern bist du allein die gesegnet heißen kann. Diese Ausdrucksweise ist hebr. Umschreibung des Superlativs, wofür im Griechischen nur Dichter Analoges bieten, vgl. *Winer* §. 36, 1. ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου ist das Kind das sie unter dem Herzen trug. V. 43. πόθεν μοι τοῦτο *sc.*

γέγονεν woher ist mir dies zuteil geworden, oder wie komme ich dazu, daß ... So gefaßt behält ἵνα seine finale Bedeutung. „Mutter meines Herrn“ nent Elisabet die Maria, da sie im Geiste erkant hat, daß Maria den Messias empfangen habe, und zwar laut v. 44 aus der Bewegung ihres Kindes bei dem Gruße der Maria. Ihr Kind, welches bestimt ist, der Bote und Wegbereiter des Messias zu sein, hat in Maria's Leibesfrucht diesen selbst freudig begrüßt. So versteht sie kraft des heiligen Geistes (v. 41) den sinnlich empfundenen Vorgang. — V. 45. Und preist nun Maria selig, daß sie geglaubt hat, geht dabei aber von der Anrede ab und spricht die Seligpreisung so aus, daß dieselbe nicht blos der Maria gilt, sondern allen welche glauben, worunter sie sich selber mit befaßt. ὅτι ἔσται τελείωσις cet. ist nicht Angabe dessen was sie geglaubt hat (*Grot., Beng., Bl., de W., Mey., Ew.*), sondern Grundangabe für die Seligpreisung (*Vulg., Luth., Erasm., Beza, God., v. Hofm.* u. A.). Dies fordert der Inhalt dieses Satzes. Denn als Inhalt des πιστεύσασα gedacht, müßte ἔσται τελείωσις auf die Empfängnis Jesu bezogen werden. Diese war aber wol der Anfang der Erfüllung der Gottesverheißungen, doch nicht ihre τελείωσις Vollendung. Dazu bedurfte es der Vollendung des mit der Empfängnis nur eben Begonnenen (*God., v. Hofm.*). Nichtig und irrig ist dagegen der Einwand von *Weiss*, daß ‚die Seligkeit des Glaubens nicht durch die Erfüllung begründet werden könne, die ja auch troz des Unglaubens eintreten würde‘. τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ bezieht sich nicht blos auf die Verheißung der Empfängnis und Geburt Jesu, sondern auch auf das, was der Engel v. 31—33 zu Maria über das ewige Königtum des ihr verheißenen Sohnes geredet hatte.

V. 46—55. Der *Lobgesang der Maria*, nach dem Anfangsworte μεγαλύνει *magnificat* in der Vulg. das Magnificat genant, ist ein psalmartiger Erguß demütigen Glaubens und glaubensfreudiger Frömmigkeit, in vier Strophen gegliedert. In der ersten v. 46—48[a] spricht sie die Gefühle ihres Inneren über die ihr widerfahrene Gnade aus, in der zweiten v. 48[b]—50 schildert sie die Größe dieser göttlichen That, in der dritten v. 51—53 das erfahrungsmäßige Walten der göttlichen Allmacht, Heiligkeit und Barmherzigkeit, in der vierten v. 54—55 das göttliche Thun als Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißungen. In einzelnen Gedanken, besonders v. 51—53 erinnert dieser Lobgesang an das Loblied der frommen Hanna 1 Sam. 2, überstralt dasselbe aber weit durch Erhabenheit des Inhaltes und Innigkeit der Empfindung, mit der die große That des Herrn gepriesen wird. — Die Einführung dieses Lobliedes mit καὶ εἶπεν zeigt, daß Maria nicht aus Eingebung des heiligen Geistes geredet hat, sondern nur die Gefühle und Gedanken, die ihre Seele bewegen, einfach ausspricht. V. 46 f. Ihr Preis gilt dem Herrn, Gott ihrem Heilande. σωτήρ nicht Heibringer, Beglücker, sondern Heiland, welcher Rettung und Erlösung von allem Uebel gewährt. ψυχή und πνεῦμα in diesen parallelen Versgliedern sind begrifflich nicht streng zu scheiden, sondern nur unterschiedliche Bezeichnungen des Inneren; ψυχή das Centrum der innerlichen Lebensbethätigung,

πνεῦμα das geistige Princip des Seelenlebens. μεγαλύνειν groß machen, in Worten: erheben, preisen, rühmen. Der Aorist ἠγαλλίασεν im Parallelismus mit dem Präsens μεγαλύνει bezieht sich nicht auf einen einzelnen Zeitpunkt, weder auf den Augenblick der Empfängnis (*God.*) noch auf den Beginn ihrer Begnadigung durch die Engelbotschaft (*Weiss*), sondern bezeichnet nur die frohlockende Freude als das ihrem Lobpreise zu Grunde Liegende, dem Worte des Mundes Voraufgehende, und zwar als ein innerlich, also stetig geschehendes (*v. Hofm.*). — V. 48. Der Anlaß zu diesem Jubel: ἐπέβλεψεν er hat geblikt auf die Niedrigkeit seiner Magd, seinen Gnadenblick auf sie gerichtet. ταπείνωσις der geringe Stand einer Jungfrau aus dem Volke, die nichts hat was sie vor anderen auszeichnet. V. 48ᵇ. Durch diesen Gnadenblick ist sie zur höchsten Herrlichkeit erhoben. „Von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter." ἀπὸ τοῦ νῦν von dem Momente an, da der Engel ihr die Geburt des Messias verkündigt hat, deren Verwirklichung bereits in sicherer Aussicht steht. αἱ γενεαί sind die künftigen Geschlechter der Menschen. Diese werden sie darum glücklich preisen, daß der Allmächtige, der als heilig sich manifestirt und der Gottesfürchtigen sich immerdar erbarmt, Großes an ihr gethan hat. ὁ δυνατός ist der Mächtige κ. ἐξοχ., der durch ein Wunder seiner Allmacht sie zur Mutter des Messias macht. Die beiden nach δυνατός folgenden Sätze sind Erweiterungen des Subjectes, aber in der Form von Demonstrativsätzen lose an das Hauptsubject ὁ δυνατός angereiht (= הַגִּבּוֹר וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ), um die Heiligkeit und die erbarmende Gnade in ihren Erweisungen hervorzuheben, und die ihr erzeigte Machtthat auf die Heiligkeit und Barmherzigkeit zurückzuführen. Den Sinn hat *Luther* richtig ausgedrükt in seiner Uebersetzung: ‚und deß Name heilig ist und seine Barmherzigkeit währet immer für und für'. Der Name Gottes ist die Offenbarung seines Wesens und Waltens. εἰς γενεὰς καὶ γενεάς (= לְדוֹר וָדוֹר Ps. 33, 11. 77, 9) auf Geschlechter und Geschlechter d. h. von einer Generation auf die andere hin. τοῖς φοβουμένοις αὐτόν = לִירֵאָיו den Frommen in Israel.

In der folgenden Strophe v. 51—53 ist weiter ausgeführt, wie Gott als der Mächtige, Heilige und Barmherzige auf Erden waltet. Nach *Beng., de W., Mey., Ew., God.* u. A. schildert Maria in diesen Vv. die Messianische Katastrophe, welche Gott durch ihren Sohn herbeiführen werde. Allein dann müßte v. 54 vor v. 51 stehen; auch enthalten die Vv. durchaus nichts specifisch Messianisches. Die Aoriste sind nicht prophetische Präterita, sondern schildern das göttliche Thun, wie es erfahrungsmäßig vorliegt (*Bl., v. Hofm.*). V. 51. Als der Mächtige übt er Gewalt mit seinem Arme. ἐποίησεν κράτος = עָשָׂה חַיִל Ps. 118, 15. 16. Als der Heilige zerstreut er diejenigen, welche übermütig im Sinne ihres Herzens sind, nämlich wenn sie sich zusammenthun, um die Pläne ihres hoffärtigen Herzens auszuführen; und (v. 52) stürzt Gewalthaber von den Thronen, während er Niedrige erhöht. δυνάσται sind gottwidrige Herscher, die ihre Macht mißbrauchen; ταπεινοί Niedrige mit dem Nebenbegriffe der Demut. V. 53. Als der Erbarmer

füllt er Hungernde mit Gütern und läßt Reiche leer ausgehen. *ἐξαπέστειλεν κενούς* eig. er schikt sie leer fort (vgl. 20, 11), so daß sie von ihren Gütern nichts behalten. Die Gegensätze: Machthaber und Niedrige, Reiche und Arme sind nicht auf Heiden und Israeliten zu beziehen, sondern auf Gottlose und Gottesfürchtige im eigenen Volke. Die Aussprüche sind Reminiscenzen aus der hebräischen und hellenistischen Spruchweisheit. Zu v. 52 vgl. Sir. 10, 14, zu v. 53 vgl. Ps. 107, 9. — V. 54. „Er hat sich seines Knechtes Israel angenommen.“ Damit kehrt Maria zu dem zurück, womit sie angehoben, nämlich zum Preise der ihr widerfahrenen Gnade, die sie aber jezt nach ihrer Bedeutung für das ganze Volk preist. Die Worte *ἀντελάβετο Ἰσρ. τ. παιδ. αὐτοῦ* erinnern an Jes. 41, 8 f. LXX, und *παιδὸς αὐτοῦ* entspricht dem hebr. עַבְדּוֹ, ist also nicht ‚sein Sohn‘ zu übersetzen. *μνησθῆναι ἐλέους* um eingedenk zu sein der den Vätern verheißenen Barmherzigkeit, d. h. die Gnadenbundverheißung, die er denselben gegeben, nun zu erfüllen. Die Worte *τῷ Ἀβραὰμ cet.* sind nicht Apposition zu *πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν* (*Luth., Calv.* u. A.), sondern als *dat. commodi* mit *μνησθῆναι ἐλ.* zu verbinden: Erbarmung zu erweisen dem Abraham. Gegen die Verbindung mit *πρὸς τοὺς πατ.* spricht teils die Verschiedenheit der Construction, und noch mehr das *εἰς τὸν αἰῶνα*, was nicht zu *ἐλάλησεν* paßt, sondern zu *μνησθ. ἐλέους*. Der Erbarmung will Gott dem Abraham und seinem Samen d. i. dem Volke Israel auf ewig eingedenk sein. Diese Absicht hat er darin kundgegeben, daß er durch Sendung des Heilandes, den Maria empfangen hat und gebären wird, sich seines Volkes Israel angenommen hat. Demnach erblikt Maria in der Geburt des ihr verheißenen Sohnes *Jesus* die Erfüllung aller göttlichen Verheißungen, so daß fortan die Geschichte Ismaels für alle Zeiten von seiner Stellung zu Jesu Christo abhängt, die gläubige Annahme Jesu Heil und Segen für Zeit und Ewigkeit bringt und seine Verwerfung aus Unglauben das Gericht der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und den Untergang des jüdischen Staates herbeigeführt hat. — V. 56. Gegen drei Monate blieb Maria bei der Elisabet; dann kehrte sie in ihr Haus zurück, kurz vor der Geburt Johannes des Täufers. Daß sie bis zur Niederkunft der Elisabet dort geblieben sei (*God.*) ist nicht nur nicht gesagt, sondern wird auch durch v. 57 ff., wo nur die Nachbaren und Verwandten der Elisabet, welche von der Geburt *hörten,* als Teilnehmer der Beschneidung des Johannes erwähnt sind, bestimt ausgeschlossen.

V. 57—66. **Geburt und Beschneidung des Johannes.**[1] — V. 57 f. Als Elisabet ihren Sohn geboren hatte, freuten sich die Nach-

1) V. 61. Statt *ἐν τῇ συγγενείᾳ σου* der Rec. haben *Lchm.* u. *Tisch.* 8 *ἐκ τῆς συγγενείας σ.* nach ℵ*ABC*LΔΛΞΠ al.* vorgezogen. V. 62. Für *αὐτόν*, welches *ad sensum* auf *τὸ παιδίον* zu beziehen, haben *Lchm.* u. *Tisch.* 8 *αὐτό* nach ℵ*BD* recipirt. In v. 66 ist *καὶ γάρ* durch ℵ*BC*DL*, It. und Vulg. u. a. Verss. beglaubigt und das Fehlen des *γάρ* in *AW*^{c}*ΓΔΛΠ al.* nicht mit *Mey.* daraus, daß *γάρ* vor dem ähnlich klingenden *χείρ* leicht ausfallen konte, sondern vielmehr daraus, daß man es für unpassend hielt, zu erklären.

baren und Verwandten mit ihr darüber, daß der Herr ihr große Erbarmung erzeigt hatte, nämlich durch die Geburt eines Sohnes in so vorgerücktem Alter. Zu ἐπλήσθη ὁ χρόνος cet. vgl. ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν Gen. 25, 24. — συνέχαιρον αὐτῇ sie freuten sich mit ihr, vgl. v. 14 u. 15, 6. 9; nicht: sie gratulirten ihr. — V. 59 f. Mit der Beschneidung am achten Tage (nach dem Gesetze Gen. 17, 12) war die Namengebung verbunden. Die Beschneidung war ein Familienfest, an welchem die Nachbaren und Verwandten teilnahmen, s. *Buxt. Synag. jud. c. 4 p. 89 ff.* der 3. A. v. 1680. Diese nanten das Kind nach dem Namen seines Vaters Zacharias; denn Söhne nach dem Vater oder einem Verwandten zu benennen war sehr gewöhnlich. ἐκάλουν αὐτό heißt: sie schlugen den Namen vor, wolten diesen Namen ihm geben. Aber die Mutter erhob Einspruch und verlangte den Namen *Johannes*. Ihr Mann hatte nämlich, wie die meisten Ausll. ergänzen, nach seiner Verstummung seinem Weibe die Offenbarung, welche er im Tempel gehabt, schriftlich mitgeteilt. Daß Elisabet aus Eingebung des heil. Geistes den Namen des Kindes erfahren habe, diese Meinung bedarf keiner Widerlegung. — V. 61 ff. Da die Freunde dagegen geltend machten, daß niemand in der Verwandtschaft Johannes heiße, so winkten sie dem Vater zu, wie er etwa (ἄν) wolle, daß das Kind (αὐτό) genant werde. ἐνένευον τὸ τί sie winkten ihm zu das was er wolle (τί = τί ὄνομα), nicht etwa weil er auch taub (taubstumm) war (*Ew.*), denn einem Taubstummen hätte man die Frage doch nicht mit einem Winke verständlich machen können, sondern weil er das Gespräch angehört hatte, so daß es nur eines Winkes bedurfte (*Bl., Weiss, v. Hofm.*), um ihn zu veranlassen, seinen Willen kundzugeben. Dies thaten sie aber nicht aus Schonung gegen die Mutter, die nicht merken solte, daß man den Vater fragte (*Mey.*), sondern aus Rücksicht auf den Vater im Mitgefühle mit seinem Unglücke, daß sie zu ihm dem die Sprache versagt war, auch nur durch Zeichen redeten (*v. Hofm.*). V. 63 f. Zacharias ließ sich ein Täfelchen geben und schrieb die Worte: „Johannes ist sein Name", kurz und kategorisch im Bewußtsein der göttlichen Offenbarung v. 13, worüber sich alle verwunderten. Das zu ἔγραψεν gesezte λέγων heißt nicht: und sprach, so daß Zacharias gleichzeitig mit dem Schreiben die Sprache wiedererhalten, und das was er schrieb auch gesprochen habe, sondern deutet, dem hebr. לֵאמֹר entsprechend, nur den Inhalt des Folgenden an: *scripsit haec verba*, vgl. 2 Kg. 10, 6. 1 Makk. 8, 31. 11, 57. — V. 64. Die Wiederkehr der Sprache erfolgte erst, nachdem er seinen Willen über den Namen des Kindes schriftlich kundgegeben, aber unmittelbar darauf, und zwar mit einer Lobpreisung Gottes. Mit ἀνεῴχθη τὸ στόμα αὐτοῦ ist κ. ἡ γλῶσσα αὐτοῦ zeugmatisch verbunden; bei γλῶσσα wäre eigentlich ἐλύθη das richtige Wort, vgl. Mrk. 7, 35. — Mit der durch die Namengebung seines Kindes bezeigten Bethätigung seines Glaubens an die geweißagte Bestimmung des Sohnes wurde die Stummheit, die zur Strafe seines Unglaubens über ihn bis zur Erfüllung der göttlichen Verheißung verhängt war, eben so plötzlich von ihm genommen, wie sie

über ihn gekommen war. — Dieses wunderbare Ereignis in Verbindung mit der an sich schon Verwunderung erregenden Geburt der unfruchtbaren Elisabet im Greisenalter sezte alle Umwohnenden in Furcht, indem sie darin ein wunderbares Eingreifen Gottes ahneten. Und diese Dinge wurden im ganzen Gebirge Juda besprochen. *τὰ ῥήματα ταῦτα* sind nicht die Reden, welche bei der Beschneidung des Kindes v. 59—64 so wunderbar bedeutsam vorgekommen waren (*Mey.-Weiss*), sondern diese Begebenheiten (הַדְּבָרִים אֵלֶּה), vgl. Act. 5, 32. Gen. 15, 1 LXX u. a. — V. 66. Alle die sie hörten, nahmen's zu Herzen. *τιθέναι ἐν τῇ καρδίᾳ* = שִׂים עַל לֵב 1 Sam. 21, 13. Sie erwogen diese Begebenheiten mit dem Gedanken, was doch wol dieses Kind sein werde d. h. was doch aus ihm werden solle. „Denn auch die Hand des Herrn war mit ihm.“ So nach der richtigen Lesart *καὶ γάρ*, nach welcher dieser Satz nicht noch Worte der Leute enthält (*Storr, Paul., Ew.* u. *Rettig* in d. Theol. Stud. u. Krit. 1838 S. 219), sondern eine Bemerkung des Lukas, durch die er noch weiter erklärt, weshalb die Leute Ungewöhnliches von dem Kinde erwarteten. Nämlich nicht nur wegen der wunderbaren Umstände bei seiner Geburt und Beschneidung, sondern auch weil die Hand des Herrn mit dem Kinde war. *ἦν* dauernd war, nicht blos ‚in seinem Lebensanfang mit ihm gewesen ist‘ (*v. Hofm.*). *ἡ χεὶρ κυρίου* Bild der Machtwirkung Gottes, die an dem Kinde nicht blos bei seiner Geburt und deren Umständen wargenommen wurde, sondern auch in seinem Heranwachsen und Gedeihen (v. 80) sich kundgab. Im älteren *text. rec.* wo *γάρ* fehlt, enthalten die Worte die einfache Bemerkung des Evangelisten, daß in der Entwickelung des Kindes die Hand des Herrn spürbar war. Aber diese Lesart ist doch wol nur Correctur, indem man sich in das *γάρ* und das Imperf. *ἦν* nicht zu finden wußte und deshalb *γάρ* tilgte.

V. 67—80. **Der Lobgesang des Zacharias.**[1] Wie Elisabet heiligen Geistes voll die Maria beim Eintreten in ihr Haus als die Begnadigte des Herrn weißagend begrüßte (v. 41 ff.), so pries Zacharias, sobald er die Sprache wieder erhalten hatte, weißagend den Gott Israels für die Erfüllung seiner den Erzvätern erteilten Verheißungen durch die unmittelbar bevorstehende Geburt des Erlösers und durch die Bestimmung des ihm geschenkten Sohnes zum Herolde, welcher dem kommenden Erlöser den Weg zu den Herzen des Volks bereiten solte. — Dieser Lobpreis enthält die v. 64 angedeutete Gott preisende Rede, welche Luk. nur deshalb nicht gleich hinter v. 64 folgen ließ, weil er den Bericht des Vorganges erst zu Ende führen wolte. Der Inhalt des Lobpreises trägt, wie richtig bemerkt worden, ganz priesterlichen Charakter in

1) V. 79. Das *τῶν* nach *ἁγίων* der Rec. hat *Tisch.* 8 nach ℵ*BLΔ* getilgt, während *Mey.* die Auslassung aus Mißverstand herleiten, *Weiss* dagegen die Wiederholung des Artikels nach dem (articulirten) *τῶν ἁγίων* den Abschreibern beimessen will. In v. 75 ist *τῆς ζωῆς* der Rec. nach *ἡμέρας* durch *EMO al.* schwach bezeugt und wol nur verdeutlichende Glosse. In v. 76 ist *καὶ σὺ δέ* nach ℵ*BCDL* mit *Scholz* u. *Tisch.* 8 aufzunehmen, da *δέ* nur von Abschreibern als überflüssig scheinend weggelassen worden.

alttestamentlicher Redeform. *Ewald* hat ihn in fünf (oder 3 und 2) dreigliederige oder aus 3 Versen bestehende Strophen geteilt, die sich aber nur durch beliebiges Zusammenziehen und Zerteilen einiger Sätze und Verse herausbringen lassen. Deutlich ist nur die Teilung in 2 Strophen, *a.* Preis Gottes für das im Hause Davids bereitete Heil (v. 68—75), *b.* Freude über den dem eigenen Kinde bestimten Anteil an diesem Heilswerke (v. 76—79).

V. 68. Der Eingang: „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels" ist Reminiscenz des בָּרוּךְ יהוה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל 1 Kön. 1, 45. 8, 15. 1 Sam. 25, 32 u. a. Zacharias preist den Herrn dafür, daß er sein Volk heimgesucht und ihm Erlösung bereitet hat. Die Aoriste sind als prophetische Perfecta zu fassen. Zu ἐπεσκέψατο ist aus dem Folgenden τὸν λαὸν αὐτοῦ hinzuzudenken. Er hat seinen Blick auf sein Volk gerichtet, um sich seiner anzunehmen. *Luther* dem Sinne nach richtig: ‚er hat besucht'. Der absolute Gebrauch des ἐπεσκέψατο ‚er hat ein Einsehen gehabt' (*Mey.*) läßt sich aus Sir. 32, 17 u. Act. 15, 14 nicht erweisen. λύτρωσιν Erlösung wird in v. 69 näher bestimt: „er hat erwekt ein Horn des Heils im Hause seines Knechtes David." Das Horn ist Bild der Macht, hergenommen von Stieren, deren Kraft in den Hörnern besteht, vgl. Ps. 89, 18. 148, 14. Sir. 47, 5. 11. Hiernach benent David den Gott, der ihm Macht über seine Feinde verleiht, קֶרֶן יְשׁוּעָה κέρας σωτηρίας μου; und Ps. 132, 17 enthält die Verheißung Gottes: „Ich will dem David ein Horn aufsprossen lassen" (אַצְמִיחַ, ἐξανατελῶ LXX). Auf Grund dieser Stellen bezeichnet Zacharias den Messias, durch welchen Gott seinem Volke Erlösung schafft, Horn des Heils d. i. Macht welche Rettung, Heil bringt. Dieses Horn erwekt Gott in dem Hause Davids. Darin ist die Abstammung des Messias von David ausgesprochen, woraus *Bl., God.* u. A. mit Recht schließen, daß bei der übernatürlichen Erzeugung Jesu diese Abstammung durch Vermittlung der Maria gedacht ist. S. zu v. 32. Die Abstammung Josephs vom Geschlechte Davids reichte hiefür nicht aus, sondern war nur für das Volk, welches Jesum als Sohn Josephs kante, notwendig zur Anerkennung seiner Messianität. ἤγειρεν bed. nicht: ließ aufsprossen oder emporwachsen, sondern: ließ aufstehen, in der Geschichte auftreten, ἐγείρειν entspricht dem hebr. הֵקִים. Das Bild des Wachstums ist aus Ps. 132, 17 unberechtigter Weise eingetragen. — In v. 70 wird diese Gottesthat als Erfüllung dessen bezeichnet, was Gott durch seine heiligen Propheten von altersher verkündet hat. ἀπ' αἰῶνος von der Urzeit an, populär von der Zeit, seitdem es Propheten gegeben; natürlich nicht *ab orbe condito,* von Adam an. — V. 71. Weitere Entfaltung des Begriffs der σωτηρία. Der Ausdruck σωτηρίαν ist als erläuternde Apposition des κέρας σωτηρίας lose an ἤγειρεν angereiht, und die σωτηρία in alttestamentlicher Weise als Errettung aus der Gewalt der Feinde und Hasser charakterisirt Feinde und Hasser sind kraft des Parallelismus *membrorum* verschiedene Bezeichnungen der Feinde, und ist nicht bei ἐχθρῶν an Heiden und bei μισούντων an einheimische Tyrannen, Herodes und seinen Anhang, zu denken (*God.*).

Auch sind beide Worte nicht auf heidnische Feinde zu beschränken, sondern alle Feinde und Bedrücker der Frommen in Israel, sowol gottlose Glieder des eigenen Volks als heidnische Feinde ununterschieden zusammengefaßt. — V. 72. Die göttliche Absicht der Errettung von den Feinden ist die: „Barmherzigkeit zu thun an“ (*μετά* = עִם v. 58 Gen. 24, 14) d. h. Erbarmen zu erzeigen „unseren Vätern“, den Patriarchen und frommen Theokraten der Vorzeit (v. 55), nicht sofern damit ihre Betrübnis über den Verfall des Volks gehoben (*Mey.*), sondern sofern ihre Hoffnung damit erfüllt wird, vgl. Röm. 15, 8 (*v. Hofm.*). „Und seines heiligen Bundes eingedenk zu sein“, thatsächlich durch Vollziehung der Bundeszusagen. *ἁγία* heißt der Bund, weil er auf die Heiligung des Volks, auf die Herstellung eines heiligen Volkes Gottes abzielt. Diesen Bund kann Gott nicht unvollendet lassen, weil er ihn den Erzvätern eidlich zugeschworen hat. Dies besagt der in Apposition angereihte erste Satz des 73. Verses. *ὅρκον* steht von *ὅν* attrahirt im Accusative statt im Genitive, da *ὅρκον* Apposition zu *διαθήκης ἁγ.* ist. Der Eid, mit welchem Gott dem Abraham die Erfüllung seiner Verheißungen zugesagt hat, steht Gen. 22, 16—18, und die Verheißung besteht nicht blos darin, daß Abrahams Same das Thor seiner Feinde einnehmen, also ihrer Herr werden soll, sondern auch darin, daß durch seinen Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollen. In der mit *τοῦ δοῦναι ἡμῖν* folgenden Angabe der göttlichen Absicht bei diesem Schwure ist zwar zunächst die siegreiche Obmacht über die Feinde ins Auge gefaßt, aber in dem mit *λατρεύειν αὐτῷ cet.* genanten Endzwecke der *σωτηρία* ist auch der Segen, welcher allen Völkern durch den Samen Abrahams zuteil werden soll, mit in Betracht gezogen. Der Genitiv *τοῦ δοῦναι ἡμῖν* = לָתֵת לָנוּ gibt nicht den Inhalt des Eidschwures an, sondern die Absicht, welche Gott dabei hatte (*Mey.*), wogegen der Einwand von *Weiss,* daß der Eid Gottes an Abraham diesen Inhalt und Zweck zunächst nicht hat, gar nichts verschlägt. Denn das *ἀφόβως ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ῥυσθέντας* bildet ja unverkennbar einen Bestandteil des Inhalts jenes Eides; und auf den nächsten Zweck des Eides komt es hier gar nicht an, sondern auf den schließlichen Endzweck, welchen Gott bei den Verheißungen im Auge hatte, deren Erfüllung er unverbrüchlich zugesagt hat. *τοῦ δοῦμα ἡμῖν* ist übrigens als Satz für sich zu fassen, von welchem *λατρεύειν* abhängt: uns zu geben d. h. uns das zu gewähren, daß wir furchtlos, aus der Hand der Feinde errettet, ihm dienen. *ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ* nicht ‚in einer dem Verhältnisse zu Gott und der Menschen unter sich gerechten Verfassung‘ (*v. Hofm.*), sondern in Heiligkeit des Lebens und in Gerechtigkeit des Wandels; vgl. Eph. 4, 24, wo *δικαιοσύνῃ* vor *ὁσιότητι* genant ist, weil dort von dem nach Gott geschaffenen neuen Menschen die Rede, der durch die göttliche Erneuerung zunächst in den Stand der Rechtbeschaffenheit zu Gott gesezt ist und diese Rechtbeschaffenheit in der Heiligung des Lebens bewähren soll. Hier ist *ὁσιότης* zuerst genant als die Herzensbeschaffenheit, die in der Gerechtigkeit des Wandels sich äußert und vollendet. Die Beziehung der *ὁσιότης* auf

das Verhältnis zu Gott und der *δικαιοσύνη* auf das zu den Menschen ist ganz verfehlt, wie Eph. 4, 24 zeigt. *ἐνώπιον αὐτῷ* läßt sich nicht mit *δικαιοσύνῃ* verbinden, weil es nicht zu *ὁσιοτήτι* paßt, worauf es dann mit bezogen werden müßte, sondern enthält eine nähere Bestimmung zu *λατρεύειν*, die mit dem folgenden *πάσας τὰς ἡμέρας ἡμῶν* das dritte Glied des mit *δοῦναι ἡμῖν* begonnenen Satzes bildet. *λατρεύειν* (*τῷ θεῷ*) *ἐνώπιον αὐτοῦ* entspricht dem לִפְנֵי יהוה bei שָׁרַת vgl. 1 Sam. 2, 18 und bezeichnet das *λατρεύειν* als ein dem Dienste der Priester vergleichbares, die ihre Zeit Gotte in seinem Heiligtume dienten und dies vor der Gemeinde voraus hatten (*v. Hofm.*). In dieser priesterlichen Weise dem Herrn seinem Gotte lebenslänglich furchtlos dienen zu können, das ist das Endziel der Erlösung, welche Gott seinem Volke durch die Erweckung des seinem Knechte David verheißenen Rettungshornes d. i. des Messias schaffen will. Die Errettung aus der Gewalt der Feinde soll es dem Volke nur möglich machen, Gotte in dieser Weise zu dienen. Diese Aussage über das messianische Königtum des Hauses David ist wesentlich verschieden von der unter dem jüdischen Volke verbreiteten pharisäischen Erwartung eines irdischen Machtreiches und weltlichen Königtums des aus dem Samen Davids hervorgehenden Messias. Dies zeigt auch der zweite Teil der Rede des Zacharias, das was er v. 76—79 über die Bestimmung seines Sohnes Johannes sagt.

V. 76. *Καὶ σὺ δὲ παιδ.* „auch du aber Kind“. Das *καί* sezt das *παιδίον* in Parallele mit dem Sprosse aus dem Hause Davids, von dem bisher die Rede war, das *δέ* deutet auf den Unterschied beider hin. Johannes wird ein Prophet des Höchsten heißen, weil er vor dem Herrn hergehen werde, ihm den Weg zu bereiten. Diese Worte weisen auf die Weißagung Mal. 3, 1 u. Jes. 40, 3 zurück, die wir schon zu Mrk. 1, 2 besprochen haben. Das *ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ* wird v. 77 erläutert und näher bestimmt: *τοῦ δοῦναι cet.* „zu geben Erkentnis des Heils seinem Volke vermöge Vergebung ihrer Sünden.“ *ἐν ἀφέσει ἁμαρτ.* hängt weder von *σωτηρίας* ab: Heil, welches in Sündenvergebung besteht (*Euthym., Beza, Beng., Olsh., de W., God.* u. A.), noch von *γνῶσιν σωτηρ.* Heilserkentnis, welche in Sündenvergebung besteht (*Theophyl., Luth., Calv., Ew., Mey.*). Denn weder das Heil noch die Heilserkentnis besteht in Sündenvergebung, die nur Grundlage oder Bedingung der *σωτηρία* sein kann. *ἐν ἀφ. ἁμ.* gehört zu *δοῦναι* Heilserkentnis geben d. h. schaffen (*δοῦναι* = dem hebr. תֵּת von נָתַן) mittelst oder vermöge Vergebung ihrer Sünden (*ἐν* instrumental wie Act. 11, 14. Röm. 5, 10). Dies ist jedoch nicht mit *Weiss* so zu verstehen, daß ‚der Vorläufer bereits die Sündenvergebung bringt infolge der Bekehrung des Volkes, die durch seine Wegbereitung gewirkt wird‘, sondern nur so, daß er vermöge seiner Bußpredigt dem Volke die Warheit klar macht, daß ohne Sündenvergebung *σωτηρία* nicht möglich sei, oder daß Erlangung der Sündenvergebung der Weg sei, um der *σωτηρία* teilhaftig zu werden, womit er zugleich die Erkentnis des Heils fördert, insofern als *σωτηρία*, welche mittelst Sündenvergebung

erlangt wird, nicht irdischer, sondern wesentlich geistlicher Art sein wird. — V. 78. Dies geschieht „um des Erbarmungsherzens unsers Gottes willen, vermöge dessen uns besucht hat der Aufgang aus der Höhe.“ Die Worte *διὰ σπλάγχνα cet.* sind weder speciell mit *ἐν ἀφέσει ἁμαρτ.* zu verbinden (*Euthym., Theophyl., Mey., Bl., God.*), noch mit allem von *προπορεύσῃ* an Gesagten (*Grot., de W., Weiss*), sondern fügen zu dem in v. 77 über die *σωτηρία* Ausgesagten die weitere Bestimmung hinzu, daß die *σωτηρία*, deren Erkentnis Johannes als Vorläufer des Heilsbringers schaffen soll, ihren lezten Grund in der göttlichen Barmherzigkeit hat. *σπλάγχνα* entspricht dem hebr. רַחֲמִים die Eingeweide als Sitz der Affecte, besonders der Barmherzigkeit und Liebe. *σπλάγχνα ἐλέους* Eingeweide des Erbarmens s. v. a. Herz der Barmherzigkeit, erbarmungsvolles Herz. — Mit dem folgenden Relativsatze komt Zacharias zurück auf den Anfang, von dem er ausgegangen, auf den Erlöser und sein Werk. Subject zu *ἐπισκέψεται*, das offenbar die ursprüngliche Lesart ist, ist *ἀνατολὴ ἐξ ὕψους*, der Aufgang aus der Höhe d. i. der Messias, nicht: Gott, wie *v. Hofm.* und *Weiss* nach v. 68 meinen und dann *ἀνατολὴ ἐξ ὑψ.* als Apposition fassen, worunter *Mey.* das messianische Heil versteht, *v. Hofm.* aber die Vorstellung: ‚Gott hat uns heimgesucht‘ mit der: ‚er ist am Himmel aufgegangen‘ vertauscht findet. Aber für die Erklärung der *ἀνατολή* vom messianischen Heile oder ‚der rettenden Hilfe Gottes‘ fehlt die sprachliche Begründung und für die Vorstellung, daß Gott als Gestirn am Himmel aufgegangen, die biblische Grundlage. In den Stellen, aus welchen laut v. 79 die Vorstellung der *ἀνατολὴ ἐξ ὕψους* geflossen ist, Jes. 9, 1 u. 60, 1, ist das Licht, welches dem im Finstern sitzenden Volke aufleuchtet, nicht Gott als ein am Himmel erscheinendes Gestirn, sondern die Erscheinung der כְּבוֹד יהוה (*ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν* Jes. 60, 1). Diese *δόξα κυρίου* ist in Christo erschienen, und Zacharias bezeichnet auf Grund dieser Stellen die Erscheinung des Messias oder den erscheinenden Messias als *ἀνατολὴ ἐξ ὕψους* Aufgang aus der Höhe d. i. als einen aus der Tiefe des Himmels aufleuchtenden Stern.[1] — V. 79. *ἐπιφᾶναι* zu scheinen (Licht zu bringen) den in Finsternis und Todesschatten Sitzenden. Diese Worte sind eine nach Jes. 9, 1 u. 60, 1 gebildete Schilderung des tiefsten geistigen und sittlichen Elends des Volks. Der Zweck dieser Erscheinung des leuchtenden Sterns und der

---

1) Auf Grund der Stellen Jer. 23, 5. Zach. 3, 8 u. 6, 12, wo der David verheißene Nachkomme (der Messias) als צֶמַח Sproß bezeichnet und צמח in der LXX durch *ἀνατολή* übersezt ist, haben *Beza, Lightf.* u. *Wetstein* die Wahl des W. *ἀνατολή* in unserer Stelle aus dem Bilde eines aufgehenden Sprosses herleiten wollen; aber dieses Bild paßt weder zu *ἐξ ὕψους* noch zu dem *ἐπιφᾶναι cet.*, wodurch auch die von *Bl.* angenommene Vermischung der ganz disparaten Bilder des Sprosses und des Gestirnes hinfällig wird, samt der daraus gezogenen Folgerung, daß die von Luk. benuzte Quelle griechisch, nicht hebräisch geschrieben gewesen wäre. Selbst wenn Luk. eine griechische Aufzeichnung der in diesem Cap. überlieferten Begebenheiten benuzt haben solte, zeigt doch der ganze Sprachcharakter, daß dieselben hebräisch oder aramäisch concipirt waren.

Endzweck des ἐπισκέψεται war: τοῦ κατευθῦναι cet. ihre Füße zu richten auf den Weg des Friedens. Wer in Finsternis sizt, findet keinen Weg, aus seiner Lage herauszukommen. Erscheint ihm aber ein die Finsternis erhellendes Licht, so kann er den Weg zum Verlassen des Orts, an den er in der Finsternis gebannt war, finden. ὁδὸς εἰρήνης ist nicht *via ad salutem* (*messianam*) *ducens*, nicht = ὁδὸς σωτηρίας Act. 16, 17 (*Mey.*), sondern εἰρήνη ist Friede, ein Zustand wo man im Bewußtsein der Versöhnung mit Gott sich glücklich fühlt, der Gegensatz des Elends, welches als Finsternis vorgestelt ist. — Während die erste Hälfte dieses Lobgesangs darauf hinausgekommen, daß es Gott mit der Sendung des Erlösers auf seines Volkes Herstellung zu einer heiligen Gemeinde abgesehen hat, so geht die zweite Hälfte darauf hinaus, daß er ihm zu seligem Friedensstande verhelfen will. Dort war Errettung aus der Gewalt der Feinde der Weg zu dem genanten Ziel, hier ist Sündenvergebung das Mittel zur Erlangung des in Aussicht gestelten Heiles (*v. Hofm.*).

In v. 80 wird summarisch die weitere Entwickelung des Johannes berichtet. Er wuchs heran und erstarkte im Geiste und war in Einöden bis auf den Tag seiner öffentlichen Bekantmachung in Israel. ηὔξανεν bezieht sich auf die körperliche, ἐκραταιοῦτο πνεύματι auf die geistige und sittlich religiöse Entwickelung. ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις sc. χώραις war in den Einöden, wüsten, menschenleeren Gegenden. Gemeint sind zwar öde Gegenden des Gebirges Juda, wo seine Eltern wohnten; doch ist diese Angabe nicht als geographische Notiz zu fassen, aus der man wol gar einen Zusammenhang und Verkehr des Johannes mit den am todten Meere wohnenden Essenern (*Plin. h. n. V, 17*) folgern könte (*Mey.* s. dagg. *God.*), sondern besagt nur, daß Johannes seinem künftigen Berufe entsprechend von Jugend auf sich den Einflüssen der menschlichen Gesellschaft entzog und ein einsames Leben führte. ἡμέρα ἀναδείξεως αὐτοῦ ist die Zeit, da er Israel in seinem Amte gezeigt wurde. ἀνάδειξις bed. die Bekantmachung (*renuntiatio*), die Ernennung zu einem öffentlichen Amte (bei *Polyb.* u. *Plut.*). Diese Bekantmachung geschah bei Johannes durch sein Auftreten als Vorläufer des Messias infolge eines an ihn ergangenen Wortes Gottes (3, 2 f.).

Cap. II. Geburt Jesu Christi. Beschneidung und Darstellung im Tempel. Der zwölfjährige Jesusknabe im Tempel.

V. 1—20. **Die Geburt Jesu Christi.** Nicht lange nach der Geburt und Beschneidung des Johannes ging auch die der Maria gewordene Verheißung in Erfüllung, die Geburt des Sohnes, der seines Stammvaters David Thron einnehmen und über das Haus Jakobs in Ewigkeit König sein solte. V. 1—5.[1] Den Bericht dieser Geburt leitet Luk. mit

1) V. 2. Vor ἀπογραφή fehlt der Artikel ἡ in *BD*, schwerlich aber in ℵ, wo αὐτην ἀπογραφην warscheinlich aus αντHH verschrieben ist; *Lchm.* u. *Tisch.* 8

der Erwähnung einer welthistorischen Begebenheit ein, durch welche dieselbe in Bethlehem Judäa's der Vaterstadt Davids herbeigeführt wurde. V. 1. „In jenen Tagen ging eine Verordnung vom Kaiser Augustus aus, daß die ganze Welt geschätzet werden solte." Durch *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* wird dieses Factum im allgemeinen mit dem Hauptinhalte des vorigen Abschnittes, der Geburt und Beschneidung des Johannes, in dieselbe Zeit gesezt. *δόγμα decretum*, Bestimmung, Verordnung, vgl. Act. 17, 7. 16, 4. *ἀπογράφεσθαι* aufgeschrieben werden, ist der technische Ausdruck für die Aufzeichnung der Personen nach ihrem Alter, Stande und ihren Familien- und Vermögensverhältnissen behufs ihrer Besteuerung, worunter öfter die Abschätzung (*ἀποτιμᾶσθαι, ἀποτίμησις*), der eigentliche Census mitbegriffen ist. Diese Bedeutung hat *ἀπογραφή* in Act. 5, 37 und ohne Zweifel auch hier in v. 2. *πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* die ganze bewohnte Welt, selbstverständlich soweit sie dem Kaiser Augustus unterthänig war, also der *orbis terrarum Romanus*, nicht ‚das ganze Land Palästina' (*Flacius clav., Paul., Hug*). Ueber die Ausführung dieser das ganze römische Reich betreffenden Verordnung sagt Luk. v. 2: „Diese Schatzung geschah als erste, als Kyrenius Statthalter Syriens war."[1] So nach der Lesart: *αὕτη ἡ ἀπογρ. ἐγένετο πρώτη.* Liest man dagegen *αὕτη ἡ ἀπογρ.*

---

haben ihn deshalb weggelassen und notwendig ist er nicht, da *ἀπογραφὴ πρώτη* vor *ἐγένετο* gestelt, wie alle Hdschr. außer ℵ lesen, prädicativisch gedacht sein kann. Diese als erste Schatzung geschah ... (vgl. *Matthiae* Gr. II S. 542 Anm. 6.[a]), wie aus der Wortstellung: *αὕτη ἐγένετο ἀπογρ. πρ.* in *D* deutlich erhellt. — In v. 3 haben *BDLΞ τὴν ἑαυτοῦ πόλιν* statt der Rec. *τὴν ἰδίαν πόλιν* nach *ACBΓΔΛ*. In ℵ ist die Lesart zweifelhaft.

1) Vgl. über diesen *Census* außer den Comment. zu Luk. 2, 1—3: *Ph. Ed. Huschke* über den zur Zeit der Geburt Jesu Chr. gehaltenen Census. Bresl. 1840. — *K. Wieseler* Chronolog Synopse der 4 Evangelien. Hamb. 1843. S. 73 ff. *Desselben* Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien u. d. ev. Geschichte. Gotha 1869. S. 16 ff. — *Winer* bibl. R. W. 3. Aufl. unter *Quirinius* u. Schatzung. — *J. v. Gumpach*, in den theol. Studien u. Krit. 1852 S. 663 ff. — *A. W. Zumpt Commentationum epigraphic. ad antiquitates Roman. pertinentium. 1854 Vol. II p. 88—125* (enthält eine Untersuchung über die Statthalterschaft des *Quirinius* in Syrien, deren Ergebnis *Zumpt* in der Ev. K. Z. 1865 Nr. 82 mitteilt). *Desselben* Schr.: Das Geburtsjahr Christi. Leipz. 1869. Abschn. 1 u. 2. — *A. Koehler*, Art. Schatzung in *Herzogs* R. Encykl. XIII (1860) S. 463—467. — *N. Lutteroth Le recensement de Quirinius en Judée. Paris. 1865.* — *Aberle* über den Statthalter Quirinius, in Tüb. theol. Quartalschr. 1865. S. 103—148. Ebendas. 1868 S. 29—64 und 1874. S. 663—686. — *A. Hilgenfeld*, Quirinius als Statthalter Syriens, in Ztschr. für wissensch. Theol. 1865. S. 408—21. Ebendas. 1870. S. 151—167. — *Hrm. Gerlach*, Die röm. Statthalter in Syrien und Judäa. Berl. 1865. S. 22—43. — *Ebrard*, wissensch. Kritik der Ev. Geschichte (3. Aufl. 1868) S. 198—234. — *Lichtenstein*, Lebensgesch. des Herrn Jesu Christi. 1856. S. 78—90. — *Caspari*, Chronol.-geograph. Einleitung in das Leben J. Chr. 1869. S. 30—33. — *L. Quandt*, Chronologisch-geograph. Beiträge I. Gütersl. 1872. S. 18 ff. — *Steinmeyer*, Apologet. Beiträge IV. Die Geschichte der Geburt des Herrn u. s. w. (Berl. 1872) S. 20—41. — *Em. Schürer*, Lehrb. der neutestamentl. Zeitgeschichte. S. 262—286. —

Außerdem vgl. *Huschke*, Ueber den Census und die Steuerverfassung der früheren Römischen Kaiserzeit. Berl. 1847. und: *Becker-Marquardt*, Hdb. der Römischen Alterthümer III, 2 (Lpz. 1853) S. 163 ff.

πρώτη ἐγένετο diese erste Schatzung geschah, oder αὐτὴ ἡ ἀπογρ. sie die Schatzung selbst geschah, so wird dadurch der Sinn nicht erheblich geändert. ἡ ἀπογρ. ἐγένετο ist von ἐξῆλθεν δόγμα ἀπογράφεσθαι zu unterscheiden: die vom Kaiser verordnete Schatzung geschah d. h. wurde ausgeführt, vollzogen πρώτη als erste ἡγεμονεύοντος τῆς Συρ. Κυρηνίου unter dem Prasidium des Kyrenius über Syrien. ἡγεμονεύω *praeses, praefectus sum.* Das Nomen ἡγεμών wird im N. T. öfter von den römischen Procuratoren Judäa's gebraucht; s. Matth. 27, 2. 11 ff. von Pontius Pilatus, Act. 23, 24 ff. 24, 1 von Felix u. Act. 26, 30 von Festus; eben so ἡγεμονεύειν Luc. 3, 1 von Pontius Pilatus. Die Präsides von Syrien, als *provincia imperatoria,* waren aber Proconsuln und nach ihrem officiellen Titel *legati Caesaris* (oder *Augusti*) *pro praetore,* werden aber von den Geschichtschreibern bald *proconsules* bald *propraetores* genant. Als kaiserliche Legaten hatten sie die Oberverwaltung der ihnen übergebenen Provinz und zugleich das Obercommando über die in der Provinz stationirten Truppen (Legionen), waren also Statthalter des Kaisers. Hiernach ist auch ἡγεμονεύοντος von der Statthalterschaft zu verstehen. Κυρήνιος d. i. *Quirinius,* nicht *Quirinus,* ist *Sulpicius Quirinius,* aus dem 4 Meilen südlich von Rom gelegenen *Lanuvium* gebürtig, unter Augustus Consul, und nach Bezwingung der Homonader *rector* des jungen *G. Caesar* (*cf. Tacit. annal. III, 48*) und starb im J. 21 *p. Chr.* Nach *Joseph. Antt. XVII, 13, 5* und *XVIII, 1, 1. 2, 1* sandte ihn Augustus nach der Absetzung des *Archelaus* nach Syrien, um in dem zur Provinz Syrien geschlagenen Gebiete des Archelaus die Schatzung zu vollziehen. — Die Nennung des Statthalters von Syrien zeigt, daß Lukas von diesem V. an die Ausführung des von Augustus befohlenen Census im jüdischen Lande ins Auge faßt, wonach die Aussage v. 3: „alle gingen sich schätzen zu lassen, jeder in seine Stadt", nicht von der Bevölkerung des ganzen römischen Reichs, sondern nur von der unter dem Könige Herodes stehenden Bevölkerung Palästina's zu verstehen ist. πάντες alle aus dem jüdischen Lande gingen — jeder εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν d. i. laut v. 4 die Stadt, welche Stammsitz seines Geschlechts war, nicht, wo er sein Grundeigentum hatte oder zu Hause war (*v. Hofm.*).[1] Denn Joseph begab sich aus seinem Wohnorte Nazaret in Galiläa nach Bethlehem in Judäa, der Geburtsstadt Davids, „weil er vom Hause und Geschlechte Davids war." οἶκος Δ. ist die Familie, welcher David angehörte; πατριά *gens, familia,* Vaterschaft ist das griechische Wort für בֵּית אָבוֹת

1) Die Behauptung von *v. Hofm.* (Evang. des Luk. S. 50), daß Joseph in Bethlehem daheim war und nur zeitweilig in Nazaret wohnte, läßt sich weder aus den Worten διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου κ. πατριᾶς Δαυίδ v. 4 folgern, noch aus der Nachricht des *Hegesippus* in *Euseb. h. eccl. III, 20* erweisen, daß zu Domitians Zeit Enkel des Judas, des ἀδελφὸς τοῦ κυρίου, vom Geschlechte Davids in Bethlehem ein Ackergrundstück besaßen, da jene Nachricht nicht besagt, daß dieser Acker ein Erbgrundstück des Davidischen Hauses war, welches im Besitze desselben geblieben war, als es des Königtums verlustig ging.

οἶκος πατριῶν (Ex. 12, 2 LXX) und kürzer πατριά vgl. Ex. 6, 23. u. Num. 1, 18 u. ö. Die Stämme Israels gliederten sich in Geschlechter (מִשְׁפָּחוֹת), die Geschlechter in Vaterhäuser (בֵּית אָבוֹת, πατριαί) und diese in Häuser oder Familien, vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 140. — Ueber Nazaret s. zu Mtth. 2, 23 und über Bethlehem zu Mtth. 2, 1. — V. 5. Joseph nahm Maria, seine Verlobte mit nach Bethlehem. Ob σὺν Μαριάμ zu ἀνέβη gehört (*Ew., Wies., God.* u. A.) oder zu ἀπογράφασθαι (*de W., Bl., Mey., v. Hofm.*), läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Die Wortstellung läßt beide Verbindungen zu, sowol mit ἀνέβη dem Hauptverbum des Satzes, als mit ἀπογρ., welches den Zweck der Reise angibt. Den von *Weiss* gegen die Verbindung mit ἀπογρ. geltend gemachten Grund, daß das Mitaufschreiben der Maria für die Erzählung keine Bedeutung hatte und auch ohne das Mitgehen durch den Mann besorgt werden konte, hat *v. Hofm.* entkräftet durch die Gegenbemerkung, daß Joseph nicht als Unverheirateter, sondern als Mann der Maria, mit ihr als seinem Weibe eingetragen werden wolte, obwol sie ihm nur erst verlobt war, weil er, wie der Beisatz οὔσῃ ἐγκύῳ zu verstehen gebe, wünschte, daß, wenn sie als sein Weib mitverzeichnet war, auch der Sohn, den sie gebar, rechtlich dem Stamme und Geschlechte Josephs angehörte. οὔσῃ ἐγκύῳ ist nicht zu übersetzen: welche schwanger war, sondern: da sie schwanger war. Hiernach ist in οὔσῃ ἐγκ. das Motiv zur Mitreise wie zur Mitaufzeichnung der Maria angedeutet, mag man nun dasselbe mit *v. Hofm.* in der Besorgnis des Joseph, daß sie in Nazaret als unvermählt Schwangere zu stehen kommen möchte, suchen oder darin, daß Joseph sie in dem Zustande, wo sie ihre Niederkunft bald erwartete, nicht in Nazaret allein zurücklassen wolte. Die Aufzeichnung hätte Joseph auch ohne ihre Anwesenheit durch die Angabe, daß sie sein Weib sei, bewerkstelligen können. Für die Annahme aber, daß Maria deshalb mitreisen mußte, weil sie als Davidische Erbtochter ein Grundstück in Bethlehem besaß (*Kuin., Bl., Olsh.* u. A.), fehlt jede Andeutung im Texte.

Aus v. 1 - 5 vgl. mit v. 6 f. ergibt sich klar, daß Jesus zur Zeit der Schatzung und zwar zu Anfang derselben geboren wurde, und aus der Vergleichung von v. 1 (ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις) mit 1, 5 folgt, daß Herodes damals noch König war, wie durch Mtth. 2, 1 außer Zweifel gesezt wird. Herodes starb nach der fast einhelligen Annahme der neueren Chronologen kurz vor dem Pascha d. i. im April des J. 750 *a. u. c.*, vgl. *Ideler*, Hdb. der Chronol. II, 389 ff., *Wiesel.*, chronol. Synopse S. 50 ff. und *Schür.*, neutestl. Zeitgesch. S. 222. Anm. 5.[1] Wie

1) Ganz zweifellos ist indeß das aus den Daten über die Dauer seiner Regierung und die Zeit seines Todes berechnete Jahr nicht, obgleich man eine Bestätigung dafür in der Angabe (*Jos. Antt. XVII, 6, 4*) findet, daß unmittelbar vor dem Pascha und während seiner lezten Krankheit eine Mondfinsternis stattfand, die nach astronomischer Berechnung in der Nacht vom 12—13 März 750 eingetreten war. Hiernach würde der 1. Nisan auf den 29. März, der Paschatag auf den 11. April gefallen sein und zwischen Finsternis und Tod etwa 18 Tage und zwischen Tod und Pascha etwa 11 Tage liegen, die für das aus ihnen Berichtete nicht auszureichen scheinen; vgl. *Quandt* a. a. O. S. 9 f.

lang aber Herodes die Geburt Jesu überlebt hat, läßt sich nicht sicher ermitteln. Aus Mtth. c. 2 erhellt nur so viel, daß die Ankunft der Magier, um das Jesuskind anzubeten, und die Flucht Josephs mit Maria und dem Kinde nach Aegypten dem Tode des Herodes voraufgegangen ist. Die Magier werden aber nicht allzulang nach Jesu Geburt nach Jerusalem und von da nach Bethlehem gekommen sein; doch jedenfalls erst nach der Darstellung Jesu im Tempel, 6 Wochen nach der Geburt, wie aus dem Umstande sich ergibt, daß alsbald nach der Anbetung der Magier Joseph infolge göttlicher Offenbarung über die Absicht des Herodes, das Jesuskind umzubringen, mit demselben nach Aegypten floh. Die Angabe Mtth. 2, 16 freilich, daß Herodes, als er sich von den Magiern, die ihm Nachricht über das Jesuskind geben solten, getäuscht sah, den Befehl gab, alle Kinder in Bethlehem, die zweijährig und darunter waren, zu tödten, *nach der Zeit, die er von den Magiern erforscht hatte*, scheint eine längere Zwischenzeit zwischen der Geburt Jesu und der Anbetung der Magier vorauszusetzen, nötigt aber doch nicht dazu, diese Zeit auf mehr als höchstens ein Jahr auszudehnen. Denn die Zeit der Geburt Christi konten die Magier nur nach der Zeit der Erscheinung des Sternes, der ihnen die Geburt anzeigte, bestimmen. Sobald sie aber in dem Sterne das Zeichen der Geburt des Messias erkanten, werden sie nicht lange gezögert haben, die Reise nach dem jüdischen Lande anzutreten, und zur Reise dorthin werden sie auch nicht viele Monate gebraucht haben. Daß Herodes aber seinen Mordbefehl auf die Kinder bis zum Alter von zwei Jahren ausdehnte, das that dieser Wüterich, um ganz sicher zu gehen, für den Fall, daß der Stern den Magiern erst erschienen wäre, nachdem Jesus bereits geboren war. Auch die Zeit, wie lange Joseph mit Maria und dem Kinde in Aegypten sich aufhielt, ist uns nicht überliefert, sondern nur, daß sie bis zum Tode des Herodes dort blieben und daß bei ihrer Rükkehr in das jüdische Land Archelaus Fürst von Judäa geworden war (Mtth. 2, 19 und 22). Demnach liegt in dem evangelischen Berichte kein Grund dafür vor, die Geburt Jesu früher als etwa ein Jahr vor dem Tode des Herodes anzunehmen.

Mit diesem Ergebnisse ist aber die Angabe, daß die Schatzung geschah als Quirinius Präses von Syrien war, schwer vereinbar, und die Schwierigkeit wird durch den Umstand vermehrt, daß nicht nur der jüdische Geschichtschreiber *Fl. Josephus* eine Schatzung unter Herodes nicht erwähnt, dagegen *Antt. XVII, 13, 5* u. *XVIII, 1, 1* erzählt, daß der Kaiser, als das Reich des Archelaus zur Provinz Syrien geschlagen wurde (d. 10—11 Jahre nach der Geburt Jesu), den Consular *Quirinius* nach Syrien gesandt habe, um das Vermögen der Juden zu schätzen und die Besitztümer des Archelaus wegzugeben[1], sondern daß auch die römischen Geschichtschreiber *Dio Cassius*, *Tacitus* und *Sueton* von einer Schatzung des ganzen römischen Reichs unter Augustus und zur Zeit des Herodes nichts berichten.

1. Diese Schwierigkeiten haben die älteren und neueren Chronologen, Histo-

---

1) *Ant. XVIII, 13, 5: Τῆς δὲ Ἀρχελάου χώρας ὑποτελοῦς προσνεμηθείσης τῇ Σύρων πέμπεται Κυρήνιος ὑπὸ Καίσαρος, ἀνὴρ ὑπατικὸς, ἀποτιμησόμενος τὰ ἐν Συρίᾳ καὶ τὴν Ἀρχελάου ἀποδωσόμενος οἰκίαν. XVIII, 1, 1: Κυρήνιος δὲ — — σὺν ὀλίγοις ἐπὶ Συρίας παρῆν ὑπὸ Καίσαρος δικαιοδοτὴς τοῦ ἔθνους ἀπεσταλμένος καὶ τιμητὴς τῶν οὐσιῶν γενησόμενος cet.* Vgl. *Bell. jud. VII, 8, 1: Κυρήνιος τιμητὴς εἰς Ἰουδαίαν ἐπέμφθη.*

riker und Theologen, welche dem Evangelium des Lukas den Wert einer geschichtlichen Darstellung des Lebens Jesu zuerkanten, durch verschiedene Deutung der Worte des Evangelisten mit den überlieferten Nachrichten der Profanhistoriker über jene Zeit in Einklang zu bringen gesucht, und zwar so daß die Einen die Luk. v. 2 erwähnte ἀπογραφή unter Quirinius mit der ἀποτίμησις identificirten, welche Quirinius nach des Archelaus Absetzung in Judäa ausführte, die Andern die ἀπογραφή bei Luk. von jener ἀποτίμησις bei *Joseph.* unterschieden.

a. Die Verteidiger der ersteren Ansicht gehen von der richtigen, dem Wortlaute des Luk. entsprechenden Unterscheidung zwischen dem δόγμα des Kaisers, das ganze Reich zu schätzen (v. 1), und der Ausführung (ἡ ἀπογρ. ἐγένετο) der Schatzung Judäa's unter Quirinius aus und halten v. 2 für eine Einschaltung des Evangelisten, der laut Act. 5, 37 von jenem Census hinreichend Bescheid wußte, in seine Quelle, mit der er anzeigen wolte, daß der von Augustus angeordnete Census, dessen Anordnung den Joseph nach Bethlehem geführt hat, damals nicht, sondern erst so viel später zum Vollzuge gekommen ist (*v. Hofm.* z. Luk.). Aber diese Unterscheidung läßt sich nicht so rechtfertigen, daß man ἀπογράφεσθαι vom Eintragen der Personen in die Steuerlisten, von der Katastrirung, dagegen ἀπογραφή von der Abschätzung ihrer Steuerkraft versteht[1], da ἀπογραφή in v. 2 unmöglich in einem anderen Sinne gefaßt werden kann als ἀπογράφεσθαι vorher und nachher. Lukas hätte, falls er sich nicht geflissentlich unklar ausdrücken wolte, in v. 2 wenigstens ἡ ἀποτίμησις schreiben müssen. So wie die Worte lauten, ist exegetisch nur die Uebersetzung: diese Schatzuug geschah d. h. kam zur Ausführung oder zum Vollzuge unter der Hegemonie des Quirinius über Syrien, statthaft, wofür sich *Krabbe* (Leben Jesu), *Lichtenst., Köhler, Steinm.* u. A. entschieden haben, und die Angaben des Luk. v. 1 u. 2 so erklären, daß das kaiserliche Edict, die ganze Welt zu schätzen, zur Zeit der Geburt Christi erlassen worden sei, die Schatzung Judäa's aber erst unter dem Präsidium des Quirinius über Syrien erfolgt oder durchgeführt worden sei. Damit läßt sich aber die Aussage v. 3 ff., daß die Ausführung des kaiserlichen δόγμα Joseph und Maria veranlaßte, nach Bethlehem zu reisen, also schon vor der Geburt Jesu begonnen hat, sehr schwer vereinigen, da man doch kaum glauben kann, daß die Schatzung eine Zeit von mehr als zehn Jahren, die zwischen der vor dem Tode des Herodes erfolgten Geburt Jesu und der Sendung des Quirinius als Statthalter nach Syrien infolge der Absetzung des Archelaus liegen, erfordert haben werde. Die Aussage v. 3 ff. aber so zu deuten, daß unter Herodes nur ein Anfang zur Ausführung der befohlenen Schatzung gemacht, die Durchführung derselben aber, aus Furcht vor dem Ausbruche einer Empörung des Volks gegen die ihm verhaßte Maßregel, bald sistirt und erst unter Quirinius von neuem aufgenommen und zu Ende gebracht worden sei (*Köhl.*), für diese Deutung fehlt jeder Anhalt in dem Berichte über

1) So namentlich *Ebrard,* wiss. Krit. S. 227 f. und *Godet* zu Luk. 2, 2, welche beide αὐτὴ ἡ ἀπογραφὴ πρώτη lesen wollen. Hiernach übersezt *Ebr.:* ‚die ἀπογραφή selbst oder die eigentliche ἀπογραφή geschah erst, als Quirinius Prätor in Syrien war', und *Godet:* ‚die gewöhnlich sogenante erste Schatzung fand statt unter der Statthalterschaft des Quirinius'; was αὐτὴ ἡ ἀπογρ. nimmermehr bedeuten kann.

die von Quirinius ausgeführte Schatzung Judäa's, so daß man sich zu dieser Annahme nur verstehen dürfte, wenn eine andere einfachere Lösung des Problems nicht zu finden wäre.

b. Aelter als die eben besprochene und noch in neuester Zeit von *Wieseler* entschieden vertreten ist die auf die comparativische Fassung des πρώτη gegründete Uebersetzung von v. 2: ‚Diese Schatzung geschah als erste bevor (oder eher als) Quirinius Präses von Syrien war', wonach Luk die unter dem Könige Herodes gehaltene Schatzung als frühere von der unter Quirinius vollzogenen und in Act. 5, 37 erwähnten unterschieden hätte. Aber sie unterliegt noch gewichtigeren Bedenken. Obgleich nämlich πρῶτος mit folgendem Genitive comparativisch gebraucht wird (vgl. z. B. Joh. 1, 15. 30), so ergibt doch die Anwendung dieses Sprachgebrauchs auf die vorliegende Stelle keinen richtigen Gedanken. Alle Beispiele, die man für den comparativen Gebrauch des πρῶτος beigebracht hat, sind der Art, daß zwei homogene oder analoge Begriffe mit einander verglichen werden; hier aber wären zwei ganz disparate Dinge: die Schatzung des jüdischen Landes und die Hegemonie des Quirinius über Syrien in zeitliche Beziehung zu einander gesezt. Luk. würde sagen: diese Schatzung geschah früher als die Hegemonie des Quirinius; nicht aber, wie die Vertreter dieser Erklärung den Sinn fassen: früher als die unter Quirinius vollzogene Schatzung. Dies hätte nach den Regeln der griechischen Syntax nur durch πρώτη τῆς ἡγεμονεύοντος — Κυρηνίου ausgedrükt werden können.

2. Bei dieser Beschaffenheit der verschiedenen Versuche das Problem zu lösen, kann es nicht Wunder nehmen, daß die neuere, von Mißtrauen gegen die geschichtliche Warheit der evangelischen Berichte beeinflußte Kritik die Angaben des Luk. über diese Schatzung in den Hauptpunkten als offenbar unrichtig preisgegeben hat, und wenn sie auch nicht mit *D. F. Strauss* u. A. den ganzen Censusbericht für eine Erfindung der Sage, welche den Zweck erfolgte, Maria und Joseph nach Bethlehem zu bringen, halten will, doch nur zu dem Urteile gekommen ist: ‚ob und inwiefern der Notiz des Lukas etwas Geschichtliches zu Grunde liege, wird schwer zu bestimmen sein'. Dieses Urteil hat *Schürer* (Neutestl. Zeitgesch. S. 268—286) mit folgenden fünf Thesen zu begründen versucht: ‚1. Von einem allgemeinen Reichscensus zur Zeit des Augustus weiß die Geschichte nichts; 2. durch einen römischen Census konte Joseph nicht zur Reise nach Bethlehem und Maria nicht zur Mitreise dorthin veranlaßt werden; 3. ein römischer Census konte überhaupt in Palästina zur Zeit des Königs Herodes nicht vorgenommen werden; 4. Josephus weiß nichts von einem römischen Census in Palästina zur Zeit des Herodes, spricht vielmehr von dem Census des Jahres 7 n. Chr. als von etwas Neuem und Unerhörtem;

---

1) Diese Erklärung ist schon von *J. C. Hervart, Chronologia nova, vera etc.* (*München 1612*) *p. 188 f.* vorgetragen und von *J. Kepler, de vero anno, quo aeternus Dei filius humanam naturam assumpsit. 1614. p. 115 sq.* mit Beifall aufgenommen worden (vgl. *Lutteroth, le recensem. p. 17 ff.*), später von *Clericus, Perizonius, Usher, Petavius, Noris* u. A. adoptirt, in neuerer Zeit von *Tholuck* (Glaubwürdigkeit d. ev. Gesch. S. 182), *Huschke*, Cens. z. Z. d. Geb. J. Chr. S. 78 ff., *Wieseler*, Synopse S. 116—121 u. Beiträge S. 26—32 verteidigt, auch von *Ewald*, Gesch. d. V. Isr. V S. 205 der 3. A., u. *Caspari*, Chronol. geogr. Einl. S. 31 vorgezogen worden.

5. ein unter Quirinius gehaltener Census konte nicht in die Zeit des Herodes fallen, da Quirinius bei Lebzeiten des Herodes niemals Statthalter von Syrien war'. Der Schwerpunkt dieser Begründung liegt in der ersten und fünften dieser Thesen; die Beweiskraft der drei mittleren hängt von der Anwendbarkeit des Begriffes: ‚römische Schatzung' auf den vorliegenden Fall ab.

1) Was nun die erste These betrift, so ist sie zuvörderst dahin zu berichtigen, daß in den uns erhaltenen älteren Geschichtswerken über die Regierung des Kaisers Augustus von einem allgemeinen Reichscensus nicht die Rede ist. Aber von den *hist. rom.* des *Dio Cassius* ist das 55. Buch, welches die Jahre der Stadt 745—752 behandelte, überhaupt nur in einem Auszuge auf uns gekommen; und selbst dieser Auszug hat wiederum zwischen den Jahren 748—752, also gerade für die Zeit der Geburt Christi eine Lücke. Die Annalen des *Tacitus* aber beginnen erst mit Tiberius, und die Nichterwähnung des Reichscensus in *Sueton's* Biographie des *Octavianus Augustus* ist, wie schon *Huschke* bemerkt hat, nicht auffallender als das Schweigen des *Spartian* in seiner Lebensbeschreibung des *Hadrian* über die von demselben veranlaßte Edictsredaction, welche in späteren Zeiten das Andenken dieses Kaisers verherrlichte, oder das des *Livius* und *Polybius* über die *legis actiones*, von denen wir durch die Institutionen des *Gajus* Kunde erlangen. Auch darauf ist kein Gewicht zu legen, daß *Josephus* den *Census* unter *Quirinius*, nicht aber den unter *Herodes* erwähnt. Bei dem in seinem Geschichtswerke deutlich warnehmbaren Bestreben, Begebenheiten, welche für das jüdische Nationalgefühl kränkend waren, möglichst zu umgehen, erklärt sich dieser Umstand zur Genüge daraus, daß die beiden Schatzungen von sehr verschiedener politischer Bedeutsamkeit für die jüdische Nation waren. Die Schatzung unter Herodes wurde nicht nur nach der althebräischen Stammverfassung, sondern ohne Zweifel auch im Namen des Königs Herodes so vollzogen, daß die relative Selbständigkeit Judäa's unter dem eigenen Könige möglichst gewahrt wurde und daher auch ohne Aufsehen erregende Ereignisse, die nicht hätten verschwiegen werden können, von statten ging, dagegen die von Quirinius bei der Einverleibung Judäa's in die Provinz Syrien vollzogene wurde nach römischer Weise ausgeführt, und machte nicht nur die gänzliche Unterwerfung der Juden unter die Herschaft der Römer zur vollendeten Thatsache, sondern erregte auch einen Aufstand, über welchen *Josephus*, ohne seine Geschichtschreibung bei den römischen Machthabern als unzuverlässig in Mißcredit zu bringen, nicht mit Stillschweigen hinweggehen durfte.

Sodann bestreiten die Kritiker die Geschichtlichkeit eines ‚allgemeinen Reichscensus', indem sie unter diesem nach Luk. 2, 1 gebildeten Ausdrucke einen gleichzeitig und in gleichmäßiger Weise in Italien und den Provinzen gehaltenen Census verstehen, ohne diesen auf das römische Reich unter Augustus gar nicht passenden Begriff zu rechtfertigen. Einen allgemeinen Reichscensus in diesem Sinne gab es weder unter Augustus noch in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung, und konte es überhaupt so lange nicht geben, als das römische Reich noch nicht einheitlich organisirt und gleichmäßig verfaßt war. Von einem Reichscensus spricht auch Luk. nicht, sondern von einer vom Kaiser Augustus verordneten *ἀπογραφὴ πάσης τῆς οἰκουμένης*. Die dem Augustus unterthänige *οἰκουμένη* bestand aus der *civitas*

Romana und aus eroberten Provinzen. Die ἀπογραφή dieser οἰκ. schloß zwei sehr verschiedene, nur in Bezug auf Zweck und Ausführung analoge Maßregeln in sich, den *census civium Romanorum* und den *census* der unterworfenen Provinzen, die teils Staatsgut waren und von senatorischen Statthaltern verwaltet wurden, teils zum kaiserlichen Hausgute gehörten und unter der Verwaltung kaiserlicher Hausbeamten standen. In Italien, dessen Bewohner römisches Bürgerrecht hatten, gab es damals keine directen Steuern weder von Grund und Boden noch von den Personen. Der Census der römischen Bürger war eine auf althergebrachter republicanischer Sitte beruhende Musterung der Personen, um ihren Rangunterschied im politischen Leben zu regeln; der Census in den Provinzen bezog sich auf die Abgaben an den Staat oder an den Kaiser. Bei dieser Verschiedenheit des Census der römischen Bürger und der unterworfenen Provinzen fehlte der Anlaß zu *gleichzeitiger* Schatzung Italiens und der Provinzen. Hieraus folgt jedoch nicht ein Irrtum des Evangelisten, wenn er von einem kaiserlichen Erlasse zur Schatzung des gesamten Reiches redet. Ein solcher Erlaß war wol möglich, die Ausführung aber war in den verschiedenen Teilen des Reichs nach Grundsätzen und Zeit verschieden; und Luk. erzählt auch nicht, daß die vom Kaiser angeordnete Schatzung im ganzen Reiche gleichzeitig und gleichmäßig vollzogen worden sei. Demnach kann auch die Nichterwähnung eines allgemeinen Reichscensus bei den alten Geschichtschreibern nicht befremden.[1] Dennoch fehlt es nicht an ganz ausdrücklichen Zeugnissen darüber, die zwar aus späteren Zeiten stammen, aber aus alten, nicht auf uns gekommenen Schriften geschöpft sind. Der älteste Zeuge ist der in den Schriften des Altertums sehr bewanderte Kanzler des Ostgothenkönigs Theodorich, *M. Aurel. Cassiodor* († 563), welcher in *Variarum libr. III, 52,* bemerkt: „Nämlich zu Augustus Zeiten wurde der römische Erdkreis nach den Aeckern eingeteilt und in einer Schatzung beschrieben, damit niemandem sein Besitz unsicher bliebe, welchen er gemäß des von ihm zu zahlenden Maßes von Steuern übernommen hatte. Dieses brachte ein Kenner der Feldmeßkunst in eine aufgeschriebene Form, damit wer sich darum bemühe, durch Lesen erkennen könne, was er den Augen vollständig zeigen müßte.[2] Hier wird eine Vermessung von Grund und Boden der römischen Welt behufs der Besteuerung und eine

---

1) Und wenn *Dio Cass., Sueton* u. andere Historiker zwar öfter von dem Census der römischen Bürger erzählen, aber gar nicht oder höchst selten von einer Schatzung der Provinzen, welche an Umfang, Schwierigkeit und thatsächlichem Erfolg viel bedeutender war, so hat schon *Zumpt* (Geburtsj. S. 148) dies daraus erklärt, daß ihre Anschauung von der unsrigen verschieden war. ‚Ein Sieg nicht blos oder eine Erweiterung des Gebiets, sondern die Feier von Spielen, die Errichtung eines Gebäudes in Rom, Ehrenbezeugungen, vom Senate oder Volke zuerkant, kurz alles was mit der Politik in Verbindung stand, erschien ihnen unendlich viel mehr der Erwähnung wert als die wichtigste Verwaltungsmaßregel, welche still und geräuschlos eingeführt das Glück der Provinzen und die Wolfahrt des ganzen Staates herbeiführte‘; wofür dann Beispiele beigebracht sind.

2) Die Worte lauten: *Augusti siquidem temporibus orbis Romanus agris divisus censuque descriptus est, ut possessio sua nulli haberetur incerta quam pro tributorum susceperat quantitate solvenda. Hoc auctor gromaticus redegit ad dogma conscriptum, quatenus studiosus legendo possit agnoscere, quod deberet oculis absolute monstrare.* Sie stehen in einem im Namen des Königs erlassenen

Schatzung derselben erwähnt, und das Vorhandensein der in Schrift gefaßten Aufnahme der Vermessungen bezeugt. Von dieser Vermessung und Schatzung der Aecker ist bei Luk. nichts zu lesen, denn die Beschreibung der vermessenen Aecker in einem Census ist doch etwas anderes als die ἀπογραφή der Personen. Dennoch meint *Schür.* S. 269, obwol er zugibt, daß *Cassiodor* allerdings ältere Quellen, namentlich die Schriften der Feldmesser benuzt habe, die Notiz über den Census habe er aus Lukas herübergenommeu. — Noch bestimter lautet das Zeugnis des *Suidas* (im 10. oder 11. Jahrh.) in seinem Lexicon, einem kolossalen Sammelwerke. Darin bemerkt er *s. v.* ἀπογραφή: *Caesar Augustus*, der zur Alleinherschaft gelangte, wählte zwanzig Männer aus, die besten an Vermögen und Charakter, und sandte sie in alle Lande der Unterthanen. Durch sie veranstaltete er Aufzeichnungen sowol von den Personen als von dem Vermögen, indem er bestimte, einen gehörigen Teil davon an den Staatsschatz abzuführen. Diese Aufzeichnung war die erste, da seine Vorgänger den Besitzenden alles mögliche abzunehmen pflegten, so daß der Reichtum der Wolhabenden zur öffentlichen Anschuldigung gereichte".[1] Dieses Zeugnis mit der Bemerkung: ‚die Abhängigkeit von Lukas liegt auf der Hand' (*Schür.*) abzuweisen, ist ein Verfahren unter aller Kritik. Zwar stimmen die Worte αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο mit Luk. 2, 1 überein; aber *Suid.* spricht von einer ἀπογραφὴ des ganzen Landes τῶν ὑπηκόων, Luk. von einer ἀπογρ. πάσης τῆς οἰκουμένης. Außerdem ist von allem was *Suid.* über diese erste Aufzeichnung sagt, kein Wort in dem Evangelium zu finden. Woher hat denn *Suid.* diese Nachrichten? Hat er sie etwa erdichtet, um ein Zeugnis zu Gunsten der evanlischen Geschichte zu liefern? Dies konte ihm gar nicht in den Sinn kommen, weil damals niemand an der Warheit der evangelischen Geschichte zweifelte. Wenn *Cassiodor* ältere Quellen benuzt hat, so wird wol auch *Suidas* die so bestimte Aussage von der Sendung der zwanzig Männer in die Lande der Unterthanen, um Aufzeichnungen von den Personen und dem Vermögen zu machen, aus alten Quellen genommen haben, da dieselbe, wie *Zumpt* (Geburtsj. S. 160 ff.) überzeugend nachgewiesen hat, soweit wir sie prüfen können, in den Einzelnheiten richtig ist (Vgl. auch *Wiesel.* Beitr. S. 54 ff.), und durch ältere Nachrichten über die Maßregeln, welche Augustus zur Ordnung des Steuerwesens getroffen hat, mehrfach bestätigt wird.

Schon die bereits von Cäsar begonnene und von Augustus beendigte allgemeine Reichsvermessung, *descriptio orbis*, deren Geschichtlichkeit nach der unter dem Namen des *Aethicus Ister* noch vorhandenen *Cosmographia* keinem Zweifel unterliegt, ist als ein vorbereitender Act zur Einführung einer gleichen Steuerverfassung in den Provinzen zu betrachten. Ferner hat Augustus ein

---

Schreiben, worin er zur Erledigung einer Grenzstreitigkeit die Feldmesser zu Rathe zu ziehen empfiehlt.

1) Im Original lautet die Stelle *s. v.* ἀπογραφή: *Ὁ δὲ Αὔγουστος ὁ μοναρχήσας εἴκοσιν ἄνδρας τοὺς ἀρίστους τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ἐπιλεξάμενος ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν τῶν ὑπηκόων ἐξέπεμψε, δι' ὧν ἀπογραφὰς ἐποιήσατο τῶν τε ἀνθρώπων καὶ οὐσιῶν, αὐτάρκη τινὰ προστάξας τῷ δημοσίῳ μοῖραν ἐκ τούτων εἰσφέρεσθαι. Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο, τῶν πρὸ αὐτοῦ τοῖς κεκτημένοις τί μὴ ἀφαιρουμένων, ὡς εἶναι τοῖς εὐπόροις δημόσιον ἔγκλημα τὸν πλοῦτον.*

eigenhändig geschriebenes *breviarium imperii* hinterlassen, welches dem Senate übergeben nach seinem Tode von Drusus, dem Sohne des Tiberius vorgelesen wurde (*Suet. Aug. 101. Dio Cass. 56, 33. Tacit. Annal. I, 11*) und warscheinlich nur ein vervollständigtes Exemplar des von *Sueton, Aug. 22* u. *Dio Cass. 53, 30* erwähnten *rationarium imperii* d. i. Verzeichnis der Einnahmen und Ausgaben des Reichs war, welches Augustus schon im J. 23 v. Chr., als er wegen Krankheit die Regierung niederlegen wolte, in Gegenwart der Vornehmsten des Senats und des Ritterstandes dem Calpurnius Piso übergeben hatte. In diesem *breviarium* waren nach *Tacit. Annal. I, 11* enthalten: *opes publicae: quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia et necessitates ac largitiones.* Wenn dasselbe nun auch für sich allein betrachtet keinen Beweis für eine Reichsschatzung liefert, sondern nur für den geordneten Zustand der Staatsverwaltung (*Zumpt* S. 154), so zeigt es doch in Verbindung mit den Nachrichten über die von Augustus in verschiedenen Provinzen ausgeführten Schatzungen,[1] wie der Kaiser damit umging, die Tribute und Steuern des ganzen Reichs zu regeln, was ohne einen über alle Teile des Reichs sich erstreckenden Census nicht durchführbar war. — Diese Einrichtungen des Augustus begannen im J. 27 v. Chr. mit der Teilung der Provinzen, in welcher er die Länder, welche einer militärischen Besetzung bedurften, selbst in Verwaltung nahm, die vollständig beruhigten aber dem Senate übertrug. Zu den ersteren gehörten zwölf, darunter Syrien, Cilicien, Cypern, Aegypten, Germanien u. a.; zu den lezteren zehn: Africa, Asia u. a. Die nach dem J. 27 erworbenen fielen alle dem Kaiser zu.[2] Wenngleich nun diese Teilung sich zunächst nur auf die Verwaltung der Provinzen bezog, so knüpften sich doch daran unmittelbar die Maßregeln, durch welche sich der Kaiser und der Senat die Einkünfte aus den überwiesenen Provinzen sichern wolten, da die unter der Verwaltung des Senats bleibenden Provinzen die Ausgaben für die dem Volke und dem Senate gelassene Staatsverwaltung lieferten, die Einkünfte von den der Verwaltung des Kaisers unterstellten Provinzen dagegen dem Kaiser zufielen, um damit die Kosten für die Verteidigung des Ganzen, für das Heer zu bestreiten.[3]

Der enge Zusammenhang der Teilung der Provinzen mit der Ordnung der Finanzen des Reichs erhellt auch daraus, daß Augustus kurz vorher im J. 28 die althergebrachte republicanische Schatzung der römischen Bürger beendigt und damit sich die nötige Einsicht in die finanzielle Leistung Italiens verschaft hatte, um eventuell in Italien eine Steuer einzuführen. Und noch im Jahre 27 nach der Reichsteilung veranstaltete er in Gallien Schatzungen (*Dio Cass. 53, 22*). — Der Beschluß über die Schatzung der Provinzen mußte vom Senate aus-

---

1) Die Nachweise hiefür s. bei *Zumpt*, Geburtsjahr Christi S. 158 u. 164.

2) Das Genauere darüber s. in *Becker-Marquardt*, Hdb. der röm. Alterthümer (1851) III, 1. S. 294 ff. und *Zumpt* a. a. O. S. 159.

3) Vgl. hiezu die instructive Darlegung der neuen Organisation des Abgabenwesens durch Augustus in *Becker-Marq.*'s Hdb. der röm. Alterth. III, 2 S. 163, mit dem speciellen Nachweise, daß die Grundlage zu dem gänzlich veränderten Steuersysteme, dessen vollendete Form wir aus den juristischen Quellen der späteren Kaiserzeit kennen lernen, in den neuen Censuseinrichtungen des Kaisers Augustus enthalten ist.

gehen, nicht blos weil auch die senatorischen Provinzen von derselben betroffen wurden, sondern auch weil Augustus alle wichtigen Maßregeln im Senate berathen zu lassen pflegte. — Demgemäß nimt *Zumpt* (Geburtsj. S. 159) an, daß der Kaiser einen Senatsbeschluß herbeiführte, der eine Schatzung des römischen Reichs befahl, und dann als Consul durch ein Edict die Ausführung derselben ankündigte, und daß dieses Edict das δόγμα sei, von welchem Lukas spricht. Diese Combination hat einen hohen Grad von Warscheinlichkeit, da man nicht (mit *Zumpt*) anzunehmen braucht, daß Lukas, wenngleich das Edict 20 Jahre vor Christi Geburt erlassen war, seiner Sprach- und Anschauungsweise gemäß sagen konte: es sei „in jenen Tagen" vom Augustus erlassen worden, sondern den Verhältnissen jener Zeit entsprechender annehmen kann, daß Augustus bei der großen Vorsicht, mit der er die Maßregeln zur einheitlichen Organisation des Reichs auszuführen pflegte, das Edict nicht gleichzeitig in allen Provinzen des Reichs publicirte. Da nämlich damals, wo es weder Reichszeitung noch Staatsanzeiger gab, kaiserliche Edicte nur durch die Statthalter der Provinzen veröffentlicht werden konten, so lag es ja ganz in der Hand des Kaisers die Veröffentlichung in den einzelnen Provinzen nach Maßgabe der für die Vornahme des Census für geeignet erachteten Zeit anzuordnen. Die Worte Luc. 2, 1 besagen nur, daß zu der Zeit, als die Schatzung im jüdischen Lande vorgenommen wurde, ein Edict des Kaisers die ganze Welt zu schätzen, ergangen war, ohne die Zeit und den Modus der Veröffentlichung dieses Edictes näher zu bestimmen.

2) Die in den drei mittleren Thesen von *Schür.* gegen die Geschichtlichkeit der von Luk. erwähnten Schatzung vorgebrachten Einwürfe bestehen in dem versuchten Nachweise, daß ein *römischer Census* in Palästina zur Zeit der Geburt Jesu nicht stattgefunden habe. Unter *römischem* Census versteht er einen vom römischen Statthalter oder einem kaiserlichen Legaten nach römischen Grundsätzen ausgeführten Census, ohne auf die von *Zumpt* (Geburtsj. S. 186) mit Recht geltend gemachte Unterscheidung zwischen der römischen d. h. nach römischen Grundsätzen gehaltenen Schatzung und einer nur von den Römern anbefohlenen Schatzung, welche nach ganz anderen als römischen Grundsätzen stattfinden konte, Rücksicht zu nehmen, geschweige denn sie als unbegründet oder dem evangelischen Berichte nicht entsprechend zu widerlegen.[1] Statt dessen mißbraucht er die Angaben des Luk. über die Reise Josephs nach Beth-

---

1) ‚Die Vermischung dieser beiden ihrem Wesen nach verschiedenen Schatzungen — bemerkt *Zumpt* a. a. O. weiter — hat zu unrichtigen Behauptungen geführt und die Erkentnis der geschichtlichen Warheit gehindert. Die Grundsätze der Römischen Provincialschatzung bestanden hauptsächlich darin, daß die Familienhäupter nach ihren Wohnorten ihre Angehörigen und ihr sowol bewegliches als unbewegliches Vermögen nach der von den römischen Beamten aufgestellten, im ganzen gleichen Formel angaben und selbst schäzten, wobei diejenigen, welche falsche Angaben machten, von harten Strafen betroffen wurden. Diese Art der Schatzung konte nur bei Staaten und Völkern, welche mit Römischer Sitte vertraut waren, angewendet werden; sie dehnte sich, je mehr die römische Herschaft erstarkte und die Eigentümlichkeiten der einzelnen Völker überwand, desto weiter aus. Für die zweite Art der Schatzung gab es keine bestimten Grundsätze; sie richtete sich teils nach den Eigentümlichkeiten des Volkes, das geschazt werden solte, teils nach besonderen Zwecken, welche

lehem, welche die Anfertigung der Steuerlisten nach Stämmen, Geschlechtern und Familien zeige, was nicht römisch sei, und die Mitreise der Maria als sei sie um der Schatzung willen dazu genötigt gewesen, zur Verdächtigung des evangelischen Berichts mittelst der Einwände, daß eine Anbequemung an jüdische Sitte, welche *Wieseler* und *Zumpt* angenommen haben, höchst auffällig sei, da diese Art der Schatzung viel lästiger war und viel mehr Inconvenienzen mit sich führen mußte als die römische, auch die Möglichkeit einer Aufzeichnung nach Familien und Geschlechtern überhaupt fraglich sei und bei einem römischen Census eine Nötigung für Maria zur Mitreise nicht vorliegen konte. Einwände, die weil sie nicht auf Thatsachen, sondern auf rein subjective und zum Teil irrige Vermutungen sich stützen, jeder Beweiskraft ermangeln. — Auch die Argumente, welche gegen die Vornahme eines Census in Palästina zur Zeit des Königs Herodes vorgebracht worden, treffen nicht das von Luk. berichtete Factum, sondern nur die irrige Vorstellung einer ‚*römischen* Schatzung im Königreiche des Herodes', die ‚nach allem, was wir über die Stellung des *reges socii* zu den Römern, insonderheit über die Stellung des Herodes zu Augustus wissen, unmöglich zu sein scheint' (*Schür.*). Aber auch die Annahme, daß Herodes *rex socius* des Kaisers gewesen, ist eine irrige Voraussetzung, die *Schür.* nicht begründet, sondern mit der Bemerkung, daß eine genaue Definition der staatsrechtlichen Stellung des Herodes zu Augustus und dem römischen Volke schwer zu geben sei, bei Seite geschoben hat. Zu jener Zeit, um die es sich handelt, war Herodes nicht *rex socius* im staatsrechtlichen Sinne.[1] Alle Könige, welche die Partei des Antonius ergriffen hatten, waren seit der Schlacht von Actium nur noch *reges restituti*, ihre Reiche (*regna reddita. Suet. Aug. c. 48*), und Herodes wurde von Augustus nur infolge demütiger Bitte im Königtume bestätigt, vgl. *Jos. bel. jud. I, 20, 1. 2. Ant. XV, 6, 6 f.* Sein Königtum beruht also nicht auf dem Grunde eines *foedus*, sondern lediglich auf der φιλία Καίσαρος. Er war König nicht aus eigenem Rechte, sondern nur sofern er unter die *amici Caesaris* aufgenommen worden. Er war weder *socius populi romani*, noch *socius Caesaris*, sondern stand nach der bekanten röm. Rangordnung — *socii, amici, stipendiarii cf. Cic. de legg. 3, 18* — um eine Stufe tiefer, er war nur *amicus Caesaris*. Was ein *rex amicus Caesaris* aber auf Grund seiner *amicitia* erhalten hatte, besaß er blos auf Grund dieser *amicitia;* wurde ihm dieselbe gekündigt, wozu es nach *Appian* (*b. Mithr. 121*) nur ὀλίγης προφάσεως bedurfte, so wurde auch sein Besitzrecht hinfällig. In diesem Verhältnisse, für welches die römischen Rechtslehrer den Begriff der *fiducia cum amico contracta* oder *fiducia amicitiae causa* ausgebildet haben, stand Herodes zu Augustus. Vermöge des Fiduciarvertrags, der die Grundlage desselben bildete, konte Herodes einerseits in seinem Reiche allerdings sich als König geriren und die Rechte eines solchen ausüben, andrerseits aber war er in der That nicht mehr als ein Procurator des Kaisers. Der einzige Unterschied, der zwischen ihm und den Rittern und Freigelassenen, die als Procuratoren in

---

Rom gerade verfolgte.' Als Beispiel einer solchen von den Römern zwar anbefohlenen, aber doch nicht nach römischen Grundsätzen ausgeführten Schatzung wird die Schatzung des Volksstammes der Friesen S. 176 angeführt.

1) Vgl. die klare, von genauer Kentnis der Römischen Staatsverhältnisse zeugende Erörterung von *Aberle*, in d. Tüb. theol. Quartalsch. 1874. S. 668 ff.

die kaiserlichen Hausprovinzen geschikt wurden, bestand, lag darin, daß während diese an die allgemeinen römischen Verwaltungsnormen gebunden waren und die Einkünfte ihrer Bezirke regelmäßig zu verrechnen hatten, ihm gegenüber die kaiserliche Kassenverwaltung sich zufrieden gab, wenn er, abgesehen von einem jährlichen Tribut, den er zu entrichten hatte, von Zeit zu Zeit Geschenke an den Kaiser oder die Mitglieder der kaiserlichen Familie einlieferte, zu den Spielen in Rom einen Beitrag gab oder Lasten übernahm, die sonst ihr anheimgefallen wären, wie dies vielfach bei den von Herodes außerhalb Palästina's unternommenen Bauwerken der Fall gewesen zu sein scheint.[1] —

Bei dieser richtigen Auffassung des staatsrechtlichen Verhältnisses, in welchem Herodes als König zum Kaiser Augustus stand, können die von *Joseph.* (*Antt. XV, 10. 4. XVI, 2, 5. XVII, 2, 1*) erwähnten partiellen Steuererlasse, die Herodes dem Volke, um die wachsende Unzufriedenheit desselben mit seinem tyrannischen und die jüdische Religion und Sitte mißachtenden Regimente zu beschwichtigen oder zur Befestigung seiner Herschaft gewährte, selbstverständlich keine Instanz gegen die von Luk. erwähnte Schatzung seines Reiches begründen. Eben so wenig konte das Freundschaftsverhältnis für den Kaiser ein Motiv abgeben, das Gebiet des Herodes von dem für das ganze Reich angeordneten Census zu eximiren. Denn wie leicht Herodes die kaiserliche Gunst verwirken konte, das zeigt evident der von *Jos. Antt. XVI, 9, 3* erwähnte Vorfall, daß der Kaiser, über den eigenmächtig unternommenen Feldzug gegen die Araber erzürnt, ihm einen strengen Brief schrieb des Inhalts: *ὅτι πάλαι χρώμενος αὐτῷ φίλῳ, νῦν ὑπηκόῳ χρήσεται*, ihn also fühlen ließ, daß er eigentlich oder staatsrechtlich sein *ὑπήκοος* sei und daß er ihn nur aus Gnade als *φίλος* behandelt habe, worauf er für die Zukunft nicht mehr zu rechnen habe. — Was endlich das Stillschweigen des *Joseph.* sowol über die in Rede stehende Schatzung des jüdischen Landes als auch über römische Steuern unter Herodes betrift, so haben wir den ersten Punkt bereits S. 217 als nicht beweiskräftig erkant; der andere Punkt aber, nämlich der aus der Nichterwähnung römischer Steuern unter Herodes von *Schür.* gezogene Schluß, daß Herodes ‚völlig unumschränkt über das Abgabenwesen in Palästina verfügt' habe, wird schon dadurch hinfällig, daß nach dem Tode des Herodes bei der Teilung seines Reichs unter seine drei Söhne Augustus die Bedingung stelte, daß den Samaritern der vierte Teil der Steuer erlassen werde, da sie nicht rebellirt hatten (*Jos. Antt. XVII, 11, 4*), woraus sich deutlich ergibt, daß Augustus auf das seit der Eroberung Palästina's durch Pompejus den Römern als Oberherren des Landes zustehende Recht, die Steuern festzusetzen, auch zu Gunsten des Herodes nicht verzichtet hatte.

---

1) Mit der obigen Darlegung des staatsrechtlichen Verhältnisses, in welchem Herodes zu Rom und dem Kaiser stand, vgl. den von *Wiesel.* Beitr. S. 79 ff. geführten Nachweis, daß an dem Abhängigkeitsverhältnisse Judäa's von Rom, wie es vor Herodes beschaffen war, durch die Ernennung desselben zum König durch Antonius und durch Augustus nichts Wesentliches geändert wurde und Herodes, wie aus *Joseph.* bekant sei, wenn ihm auch wegen seiner unterwürfigen Verehrung des Kaisers in seiner Sphäre viel nachgesehen wurde, doch ohne des Kaisers Genehmigung nichts von allgemeiner Wichtigkeit thun, seine eigenen Söhne nicht richten, kein gültiges Testament machen durfte.

3) Wichtiger erscheint der in die fünfte These gefaßte Einwand, daß ein unter Quirinius gehaltener Census nicht in die Zeit des Herodes fallen konte, weil Quirinius zu Lebzeiten des Herodes nicht Statthalter von Syrien war. So lange nach Josephus angenommen wurde, daß Quirinius nicht früher als nach des Archelaus Absetzung im J. 6 n. Ch. d. i. 10 bis 11 Jahre nach Jesu Geburt, Statthalter von Syrien gewesen, ließ dieser Einwand sich nicht befriedigend erledigen. Allein wie unzureichend die Nachrichten des Josephus über die Verhältnisse Palästina's zu den römischen Statthaltern Syriens überhaupt sind, läßt sich schon daraus ersehen, daß Josephus für die zehn Jahre, welche zwischen dem auf *Sentius Saturninus* unmittelbar folgenden *Quinctilius Varus*, dessen Statthalterschaft durch Münzen für die Jahre 25. 26 u. 27 der Actischen Aera d. i. vom Herbst 7 bis längstens Herbst 4 v. Chr. bezeugt ist, und der Sendung des Quirinius nach Syrien bei der Absetzung des Archelaus im J. 6 n. Chr. keinen Statthalter Syriens erwähnt, während wir aus einer Münze (bei *Eckhel, doctr. num. III, 275 sq.)* im J. 35 der Actischen Aera d. i. Herbst 751—758 *u. c.* oder 4—5 n. Chr. *Volusius Saturninus* als solchen kennen lernen. Und auch in den Jahren vom Herbste 4 v. Chr. bis 4 n. Chr. hatte Syrien kaiserliche Statthalter, die Josephus nicht erwähnt. — Schon im J. 1854 hat Prof. Dr. *Zumpt* in der Abhandlung *de Syria Romanorum provincia ab Caesare Augusto ad T. Vespasianum p.* 88—125[1] aus profangeschichtlichen Quellen nachgewiesen, daß Quirinius nicht nur, wie Josephus berichtet, im J. 6 n. Chr. Statthalter in Syrien gewesen, sondern auch schon vorher dieselbe Provinz als kaiserlicher Statthalter verwaltet habe, etwa vom Ende des J. 4 bis 1 v. Chr., also in einer Zeit, in welche die älteste kirchliche Ueberlieferung das Geburtsjahr Christi sezt und die demselben jedenfalls sehr nahe liegt.[2] Diesen Beweis hat er aus *Tacit. Annal. III, 48* entnommen, wo zum J. 21, in welchem Quirinius starb, als besonders Merkwürdiges aus seinem Leben mitgeteilt wird, daß er unter Augustus das Consulat erlangte, dann nach Eroberung der Burgen der Homonader in Cilicien die Ehrenzeichen eines Triumphes, und als Leiter dem *G. Caesar*, als derselbe Armenien zur Provinz hatte, beigegeben, auch dem Tiberius, der sich zu Rhodos aufhielt, seine Ehrfurcht bezeugt hatte.[3] Hier ist also von Quirinius erwähnt erstlich sein Consulat, das er im J. 12 v. Chr. bekleidete, dann aber der Feldzug, den *G. Caesar*, des Kaisers Augustus Adoptivsohn, vom J. 1 v. Chr. bis zum J. 3 in Armenien machte und bei dem Quirinius als Leiter zugegen war,

---

1) In *Commentationum epigraphicarum ad antiquitates Romanas pertinentium Vol. II.*

2) Ganz genau läßt sich nämlich das Geburtsjahr Jesu Christi nicht bestimmen, aber so viel steht außer Zweifel, daß in unserer christlichen Zeitrechnung der römische Abt *Dionysius* im J. 525 in seiner Ostertafel die Jahre *ab incarnatione Christi* so gezählt hat, daß das erste Jahr seiner Aera vom 1. Jan. bis 31. Dec. 754 u. c. läuft, wobei die Geburt Jesu um 4—5 Jahre zu spät angenommen ist. Denn im J. 754 lebte Herodes nicht mehr, unter welchem doch Jesus geboren wurde, sondern war schon im J. 750 oder spätestens 751 gestorben.

3) Die Worte des *Tacit.* lauten: *Impiger militiae et acribus ministeriis consulatum sub divo Augusto, mox expugnatis per Ciliciam Homonadensium castellis insignia triumphi adeptus, datusque rector Gaio Caesari Armeniam obtinenti Tiberium quoque Rhodi agentem coluerat.*

und zwischen diesen beiden Facta wird die Bezwingung der Homonader gestelt, wofür Quirinius die Ehrenzeichen eines Triumphes erlangte. Die Homonader (Ὁμονάδεις) waren ein kriegerisches und räuberisches Bergvolk des Taurus im rauhen Cilicien, deren Bezwingung durch Quirinius auch *Strabo XII, 569* erwähnt. Cilicien aber war vom J. 25 v. Chr. bis zur Zeit Vespasians mit Syrien zu einer Provinz verbunden und unter die Oberleitung des Statthalters von Syrien gestelt, welcher in Vorderasien allein römische Legionen zur Verfügung hatte, mit denen er den Krieg wider die Homonader führen konte. Daraus ergibt sich, daß Quirinius zur Zeit jenes Krieges mit den Homonadern Statthalter von Syrien war. Diese Statthalterschaft muß, da zur Zeit des Todes des Herodes, April 750 u. c. oder J. 4 v. Chr. noch Quinctilius Varus bis zur Einsetzung des Archelaus zum Tetrarchen Judäa's in Syrien und Judäa anwesend war, vom Herbste des genanten Jahres ab bis zum J. 1 v. Chr. angesezt werden.[1]

Mit diesem historischen Nachweise, daß Quirinius nach dem Tode des Herodes, ohngefähr gleichzeitig mit der Rükkehr des Archelaus aus Rom zur Uebernahme der ihm verliehenen Tetrarchie, sein Amt als Statthalter Syriens angetreten hat, läßt sich der Bericht des Lukas über die vom Kaiser Augustus angeordnete Schatzung des jüdischen Landes, infolge welcher Joseph mit Maria nach Bethlehem reiste und dort Jesus geboren wurde, unschwer vereinigen, falls man nur aus dieser Erzählung nicht den Schluß zieht, daß Jesus unter der Statthalterschaft des Quirinius geboren worden sei. Dies sagt Lukas nicht, sondern nur, Jesus sei zur Zeit derjenigen Schatzung geboren, welche die erste unter Quirinius Statthalterschaft gewesen ist. Er erwähnt diese Schatzung nur als die Veranlassung, welche die Geburt Jesu in Bethlehem der Stadt Davids in Judäa (nicht zu Nazaret in Galiläa, wo Joseph und Maria wohnten) herbeiführte. Wäre die Schatzung in einigen Tagen oder Wochen ausgeführt und beendet worden, so würde die Annahme allenfalls nahe liegen, daß Jesus nicht nur während der Zeit der Schatzung, sondern auch unter der Statthalterschaft des Quirinius geboren worden sei. Dauerte aber die Schatzung längere Zeit, so ist weder die eine noch die andere dieser Annahmen sicher, und die leztere Annahme wird um so unsicherer, je länger die Schatzung dauerte. Denn die Statthalter der Provinz Syrien wurden wie die aller kaiserlichen Provinzen von dem Kaiser auf beliebige Zeit ernant; sie wechseln zu jeder Zeit, sie bleiben bald lange, bald kurze Zeit. Bei dem nicht an bestimte Termine gebundenen Wechsel der Statthalter konte aber unter mancherlei Umständen der Fall vorkommen, daß eine Schatzung, wenn sie längere Zeit erforderte, unter einem Statthalter begonnen und erst unter seinem Nachfolger beendigt wurde. Einen solchen Fall bei der in Frage stehenden Schatzung des jüdischen Volks anzu-

1) Dieses Ergebnis wird von den Philologen, auch von solchen, die nicht alle Einzelheiten der Zumptschen Untersuchung annehmen, als richtig anerkant, z. B. von *Henzen* in *Orelli's* Inschriftensammlung III, 496, *Mommsen, Res gestae divi Augusti. Ex monumento Ancyr. p. 121 sqq.*, von *Nipperdey* zu *Tacit. l. c.* u. A., auch von *Schürer* S. 161 f. als erwiesen angesehen. Nur *Wieseler* (Beitr. S. 36 ff.) hat es in Zweifel gezogen, aber mit Gründen, welche den Kernpunkt der Frage nicht treffen und sich auf Annahmen von *Mommsen* stützen, welche *Zumpt* in der mit Wieseler's Beitrr. gleichzeitig erschienenen Schrift über das Geburtsjahr Christi bei der weiteren Begründung der ersten Statthalterschaft des Quirinius S. 62 ff. als nicht stichhaltig zurückgewiesen hat.

nehmen liegt nicht außer den Grenzen der Warscheinlichkeit. Da diese vom Kaiser befohlene Schatzung noch in die Regierungszeit des Königs Herodes fiel, so konte sie, wenngleich unter der Oberleitung des Statthalters von Syrien gehalten, doch nur durch Herodes, wenn man ihn nicht seines Königstums entsetzen wolte, ausgeführt werden, womit der Umstand im Einklange steht, daß die Aufzeichnung der Personen nach dem jüdischen Principe der Gliederung des Volks in Stämme, Geschlechter u. s. w. vollzogen wurde. Herodes wird aber, da er nicht nur den Haß der Juden gegen die römische Herschaft kante, sondern auch in diesem kaiserlichen Befehle seine gänzliche Abhängigkeit von Rom durchfühlen mußte, den Vollzug dieser Sache nicht mit sonderlichem Eifer betrieben und sehr beschleunigt haben. So konte sich dieselbe leicht bis zu seiner tödtlichen Krankheit hinziehen und durch seinen Tod und die darauf folgenden politischen Wirren, die Varus mit römischen Legionen unterdrücken mußte, eine Unterbrechung erleiden, so daß sie erst nach der Bestätigung des Archelaus als Tetrarchen Judäa's unter der Statthalterschaft des Quirinius zu Ende geführt wurde.

Gegen diese Annahme, nach welcher die von Augustus verordnete ἀπογραφή im Reiche des Königs Herodes bereits vor der Geburt Jesu noch während der Hegemonie des Quinctilius Varus über Syrien in Angriff genommen, aber erst nach dem Tode des Herodes, als Archelaus Tetrarch von Judäa, Samaria und Idumäa geworden war, unter der ersten Statthalterschaft des Sulpicius Quirinius zu Ende geführt wurde, hat man eingewandt: ‚wenn sich die Sache so verhielte, so müßte entweder statt des ἐγένετο ein Verbum wie ἐτελέσθη stehen, oder es müßte statt des Quirinius derjenige Statthalter genant sein, in dessen Amtszeit das von Lukas berichtete Factum (der Reise Josephs und der Maria nach Bethlehem) fält; denn Luk. will ja doch durch Nennung des Namens die Zeit bestimmen, von welcher er spricht. So wie die Worte lauten, liegt notwendig die Vorstellung zu Grunde, daß die Geburt Jesu Christi in die Zeit des Quirinius falle, was eben unmöglich ist' (*Schür.* S. 284). Allein diese Begründung des angeführten Einwands haben wir schon S. 225 als unzutreffend dargethan. Lukas beabsichtigt gar nicht, durch Nennung des Statthalters Quirinius die Zeit zu bestimmen, in welche die Geburt Jesu fält, sondern will nur im allgemeinen die Zeit angeben, in welcher die Schatzung vollzogen wurde. Daß er aber dann statt des ἐγένετο ein Verbum wie ἐτελέσθη hätte brauchen sollen, diese Forderung wäre nur für den Fall berechtigt, wenn sich nicht blos behaupten, sondern aus den von ihm gebrauchten Worten erweisen ließe, daß er damit die Zeit, wann Joseph und Maria nach Bethlehem wanderten, habe chronologisch bestimmen wollen. V. 2 ist ein Zwischensatz und die Angabe v. 3: es gingen alle sich schätzen zu lassen, hängt nicht von v. 2 sondern von v. 1 ab. Denn nicht der Umstand, daß die Schatzung als erste unter der Hegemonie des Quirinius über Syrien stattfand, sondern das in v. 1 erwähnte δόγμα des Kaisers Augustus gab die Veranlassung, daß alle und darunter auch Joseph und Maria sich aufmachten, um in ihrer Vaterstadt sich schätzen zu lassen. Hätte Luk. mit der Nennung des Quirinius die Zeit der Geburt Jesu Christi bestimmen wollen, so hätte er mindestens die Zeit seiner Statthalterschaft, oder das Regierungsjahr des Kaisers Augustus, in welchem die vom Kaiser befohlene Schatzung im Reiche des Herodes gehalten wurde,

angeben müssen, sowie er in 3, 1 das öffentliche Auftreten des Täufers und Jesu nicht allein nach dem Regierungsjahre des Kaisers Tiberius, sondern auch durch Nennung der damaligen Herscher in Judäa, Galiläa und anderen Teilen Palästina's bestimt hat, während er hier nicht einmal angibt, daß die Schatzung unter der Regierung des Herodes gehalten wurde. Der Grund, weshalb er die Hegemonie des Quirinius über Syrien anführt, liegt in *πρώτη* angedeutet. Quirinius war zweimal Statthalter von Syrien gewesen, hatte zweimal Schatzungen nicht nur in Judäa, sondern auch in anderen Teilen seiner Provinz gehalten. Mit der zweiten dieser Schatzungen wurde der lezte Schein von Selbständigkeit des Reiches Juda vernichtet und Judäa dem römischen Reiche incorporirt. Diese für die Juden so verhängnisvoll gewordene Thatsache mußte auch auf die Christen im ganzen römischen Reiche einen mächtigen Eindruck machen. Dadurch war des Quirinius Name im Oriente und Occidente bekant geworden; und der Umstand, daß Quirinius schon die erste von Kaiser Augustus befohlene Schatzung unter dem Könige Herodes durchgeführt hatte, erschien dem Evangelisten so bedeutsam, daß er dieselbe durch *πρώτη ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου* näher bezeichnete.

Noch weniger Bedeutung hat der andere Einwand, daß die *ἀπογραφή* nicht könne mehrere Jahre gedauert haben, während die viel schwierigere *ἀποτίμησις* vom J. 7, die noch dazu mit dem Widerstande der Bevölkerung zu kämpfen hatte, im Verlaufe von höchstens einem Jahre beendigt wurde, nämlich nach der Verbannung des Archelaus, frühestens im Sommer 759 *u. c.* begann und nach *Jos. Antt. XVIII, 2, 1* im J. 37 der Actischen Aera = Herbst 759/60, also spätestens im Herbst 760 vollendet war (*Schür.* a. a. O.). Dieser Argumentation liegen zwei Irrtümer zu Grunde. Erstlich sagt *Jos. l. c.* nur, die *ἀποτίμησις* sei im 37. Jahre nach der Schlacht bei Actium (d. i. zwischen *IV. Non. Septb.* der Jahre 6 u. 7 n. Chr.) *geschehen.* Darin liegt nicht notwendig der Sinn, daß sie innerhalb dieser Zeit begonnen und auch vollendet wurde (*Zumpt* Geburtsj. S. 193). Sodann erforderte auch die *ἀπογραφή* der Personen nach ihren Stammorten viel mehr Zeit als die *ἀποτίμησις* d. i. die Abschätzung der in den Schatzungstabellen verzeichneten Personen. Bei der Schatzung im J. 7 konte man die unter Herodes angefertigten Verzeichnisse zu Grunde legen, da die Schatzungsrollen aufbewahrt wurden, und dadurch das Geschäft rascher beendigen, als bei der ersten Schatzung. — Ganz irrig ist endlich die von *Schür.* S. 286 mit anderen Kritikern aus Act. 7, 35 gezogene Folgerung, daß Lukas in der That nur die eine Schatzung unter Quirinius im J. 7 n. Chr. kenne, weil er von ihr als der Schatzung schlechthin spreche. Zu dieser Deutung berechtigen die dort mitgeteilten Worte aus der Rede des Gamaliel, daß Judas der Galiläer *ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς* aufgestanden sei u. s. w., in keiner Hinsicht; da Gamaliel mit diesen Worten jene Schatzung nur als ein dem Synedrium bekantes Factum erwähnt, welches die Veranlassung zu dem Aufstande gab, der mit dem Tode des Judas spurlos unterdrükt worden.

Bei dieser Beschaffenheit der gegen die Angaben des Lukas über die erste Schatzung des jüdischen Landes unter Quirinius erhobenen Einwände können wir die geschichtliche Warheit dieser Angaben für vollkommen gesichert erachten, da wie gezeigt der größere Teil dieser Einwände auf irriger Deutung der Worte des Evangelisten und willkürlichen Annahmen beruht, und der Mangel

an älteren ausdrücklichen Zeugnissen über die Verordnung des Kaisers Augustus, die ganze οἰκουμένη zu schätzen, wie auch über die Ausführung der kaiserlichen Verordnung im Reiche des Königs Herodes sich aus der Beschaffenheit der uns überlieferten Geschichtsquellen über jene Zeit erklärt, dieser Mangel aber teils durch spätere, aber aus älteren Quellen geschöpfte Zeugnisse, teils durch indirecte Nachrichten sowol über die von Augustus zur Ordnung der Finanzen des Reichs getroffenen Maßregeln, als auch über die staatsrechtliche Stellung des Herodes zum Kaiser als seinem Oberherrn hinlänglich compensirt wird.

V. 6 u. 7. Als sie dort (ἐκεῖ nämlich in Bethlehem) waren, trat die Zeit ein, daß Maria gebären solte (ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν wie 1, 57) und sie gebar ihren erstgeborenen Sohn. Aus diesen Worten läßt sich nicht mit *Mey.* schließen, daß sie gehoft habe, die Reise noch vor ihrer Niederkunft abmachen zu können; richtig hat aber *Beng.* bemerkt: *non videtur scivisse, se vi prophetiae (Mich. 5, 2) debere Bethlehemi parere, sed providentia coelestis omnia gubernavit, ut ita fieret;* denn der Engel Gabriel hatte ihr bei Verkündigung der Geburt Jesu über den Ort derselben nichts gesagt. Ueber τὸν πρωτότοκον s. zu Mtth. 1, 25. Sie wickelte ihn in Windeln, wie bei jedem Kinde nach der Geburt geschieht, und legte ihn in eine Krippe, weil ihnen kein anderer Raum in der Herberge war. κατάλυμα ist nicht mit πανδοχεῖον öffentliches Wirtshaus identisch, und überhaupt fraglich, ob ein kleiner Ort wie Bethlehem eine Karawanserei hatte, sondern nur Ort des Einkehrs, Logis und wie in 22, 11 vom Hause eines Gastfreundes zu verstehen. Joseph war bei einem Gastfreunde in Bethlehem eingekehrt, der nicht reicher als Joseph sein mochte und der Maria bei ihrer Niederkunft keinen anderen Raum bieten konte als den Stall, welcher frei war, da die Herden in jener Jahreszeit auch des Nachts im Freien blieben. Hier benuzte Maria eine Krippe, einen Futtertrog als Lagerstätte für das neugeborene Kind. Wenn *Mey.* dagegen es unwarscheinlich findet, daß ein *Gastfreund,* auch bei noch so großer Platzeingeschränktheit, nicht solte einen häuslichen Raum zu solchem Bedarf ermöglicht haben, so hat schon *Weiss* darauf entgegnet, daß solche Erwägungen bei unserer Unkentnis der Verhältnisse doch sehr precär seien.[1]

V. 8—14. *Die Hirten auf dem Felde.*[2] Die Armut, welche den Sohn

---

1) Daß ein Stall der Ort der Geburt war, ergibt sich aus ἐν φάτνῃ, διότι cet. Aber keinen Schriftgrund hat die alte schon bei *Just. Mart. dial. c. Tryph. c. 78, Origen. c. Cels. 1, 51; Protevang. Jac. 18* vorkommende Sage, daß Jesus in einer, außerhalb des Städtchens gelegenen, als Stall gebrauchten Höle geboren worden sei, die wol nur aus einer Combination der Meinung, daß Joseph und Maria in einem öffentlichen Wirtshause eingekehrt waren, mit der messianisch gedeuteten und von *Justin* angeführten Stelle Jes. 33, 16 LXX: οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς, entstanden ist. Ueber dieser von der Sage bezeichneten Höle hat Helena die Kirche *Mariae de praesepio* gebaut. Vgl. *Robins.* Paläst. II S. 284 ff.

2) V. 9. Das ἰδού (Rec.) hinter καί fehlt in ℵ*BLΞ* und orient. Verss. und ist in *ADΓΔΛ al.* nur nach Mtth. 1, 20. 2, 13. 15 zugesezt. In v. 12 ist κείμενον durch ℵ^{c}*BLPS al.*, It., Vulg. u. a. Verss. gut beglaubigt und nicht mit *Tisch. 8*

Gottes bei seiner Geburt in der irdischen Welt umgab, wird durch die Erscheinung der Engel, welche seine Geburt den Hirten auf dem Felde verkündigten, wunderbar gehoben. Aus der Angabe, daß ein Engel des Herrn den auf freiem Felde *des Nachts* ihre Herde bewachenden Hirten die Geburt Christi verkündigte, erfahren wir, daß die Geburt in der Nacht erfolgt ist.[1] Das Dunkel dieser Nacht wird durch die Herlichkeit des Herrn (*δόξα κυρίου*) erleuchtet, deren Glanz die Hirten umstralt. *δόξα κυρίου* = כְּבוֹד יהוה ist der Lichtglanz, in welchem Gott seine Gnadengegenwart in Israel manifestirte; auf dem Zuge durch die Wüste in der Hülle der Wolken- und Feuersäule, im Tempel in der das Allerheiligste erfüllenden Wolke (Exod. 13, 21 f. 40, 34 ff. 1 Kön. 8, 10 ff.). Dieser Lichtglanz umleuchtete bei der Erscheinung des Engels die Hirten, um ihnen die Engelbotschaft sinnbildlich zu deuten, das Kind, dessen Geburt ihnen verkündigt werden soll, als das Licht der Welt darzustellen. Das plötzliche Dastehen des Engels vor ihnen (*ἐπέστη* wie 24, 4. Act. 12, 7) und der sie umleuchtende Lichtglanz erfülte sie mit großer Furcht (*ἐφοβήθ. φόβον μέγαν* wie Mrk. 4, 41); aber der Engel beruhigt sie mit den Worten, daß er ihnen große Freude verkündige, welche dem ganzen (israelitischen) Volke zuteil werden soll, *ὅτι ἐτέχθη* daß nämlich (nicht: denn) geboren ist euch heute ein Heiland. *σωτήρ* ohne Artikel, indem die Näherbestimmung nachfolgt:

---

zu tilgen; nur *καί* davor ist wol nur zur Verbindung der beiden Participien eingeschoben und nicht notwendig, da die Participia keine coordinirten Aussagen enthalten. Der Artikel *τῇ* vor *φάτνῃ* fehlt in fast sämtlichen Uncialen und ist zu tilgen. — V. 14. *εὐδοκία* ist durch ℵ^{c}*B*^{3}*LPΔΛΞ al.*, orient. Verss. u. griech. Kchvv. eben so gut beglaubigt als der Genitiv *εὐδοκίας* durch ℵ**AB***D*, It., Vulg. und lat. Kchvv. Aus inneren Gründen ist aber *εὐδοκία* mit *Godet*, *v. Hofm.* dem von *Mey.*, *Tisch.*, *Weiss* und älteren Kritikern empfohlenen und recipirten *εὐδοκίας* vorzuziehen; ‚denn hätte es ursprünglich *εὐδοκίας* geheißen, so wäre man um so weniger dazu gekommen, *εὐδοκία* zu schreiben, als *καί* dann zwei einander gut entsprechende Sätze verband, in welchem sich *δόξα* und *εἰρήνη*, *ἐν ὑψίστοις* und *ἐπὶ γῆς*, *θεῷ* und *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας* gegenüber standen' (*v. Hofm.*). V. 15. *Καὶ οἱ ἄνθρωποι* vor *οἱ ποιμ.* fehlt in ℵ*BLΞ*, It., Vulg. u. a. Verss., steht aber in *ADPΓΔΛ* und den meisten übrigen Uncialen, der goth., syr. und armen. Verss. und kann *per homoiotel.* (*ἄγγελοι — ἄνθρωποι*) ausgefallen sein und ist, weil für den Sinn entbehrlich, wol nicht als Glosse in den Text gekommen. Statt *εἶπον πρὸς ἀλλήλ.* haben ℵ*B ἐλάλουν πρ. ἀλ-*, welches *Tisch. 8* aufgenommen hat, aber ohne *λέγοντες* in ℵ. — V. 17. Statt *διεγνώρισαν* (Rec. nach *APΓΔΛ al.*) haben *Lchm.* und *Tisch. 8 ἐγνώρισαν* nach ℵ*BDLΞ* aufgenommen; aber bei der großen Seltenheit des *διεγνωρ.* liegt die Vermutung, daß ihm das Simplex substituirt sein möchte, viel näher als eine Aenderung des Simplex ins Compositum. V. 20. Statt *ἐπέστρεψαν* (Rec.) haben alle Uncialen *ὑπέστρεψαν;* welches daher unbedingt vorzuziehen ist.

1) Ueber die Jahreszeit der Geburt aber läßt sich aus dem Umstand, daß die Herden damals die Nacht über im Freien waren, nichts Gewisses schließen, wenigstens kein Grund gegen die seit dem vierten Jahrh. in Rom gefeierte heilige Nacht des 25. December entnehmen, da in Jerusalem und Judäa Schnee gewöhnlich erst im Januar und Februar fält und nie lange liegt (s. *m.* Lehrb. d. bibl. Archäol. S. 33 f.) und Schafherden auch in Schwaben sich Futter aus dem frischgefallenen Schnee herausscharren und die Hirten bis Dreikönigstag im Freien übernachten, wenns nicht ganz einfriert, wie *Karl Hase*, Geschichte Jesu (1876) S. 212 f. aus eigener Warnehmung mitteilt.

„welcher ist *Χριστὸς κύριος* Gesalbter, Herr.“ Diese beiden Bezeichnungen sind nicht als mit einander verbunden, sondern gesondert zu fassen, nicht blos deshalb, weil die Verbindung *χριστὸς κύριος* sonst im N. T. nicht vorkomt, sondern weil *κύριος* und *χριστός* auch Act. 2, 36 zwei unterschiedene Benennungen dessen sind, wozu Gott Jesum gemacht hat (*v. Hofm.*). Beide Worte ohne Artikel sind hier nicht *nomm. propr.* des Messias und seiner Herscherstellung, sondern Appellativa, aber in ihrer Zusammenstellung doch so absolut von dem in der Stadt Davids geborenen *σωτήρ* prädicirt, daß die Hirten an den von den Propheten verkündigten und vom Volke erwarteten Messias und Herrn denken solten, welcher als Sohn Davids dessen ewiges Königtum herstellen werde. *ἐν πόλει Δαυίδ* gehört zu *ἐτέχθη*. Aus Bethlehem, der Geburtsstadt Davids (s. zu v. 4) solte ja laut Mich. 5, 1 dieser Herscher in Israel hervorgehen. *Χριστός* = מָשִׁיחַ ist dieser Heiland als der König des Volkes Gottes; *κύριος* = אָדוֹן (nicht אֲדֹנָי *ὁ κύριος*) als der Herscher in Israel *κ. ἐξοχήν*, als der von Mich. l. c. angekündigte מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל *ἄρχων τὸν Ἰσραήλ* LXX. — V. 12. Und das Zeichen, an welchem sie den ihnen geborenen Heiland erkennen und die Warheit dieser Engelbotschaft bestätigt finden werden, besteht darin, daß sie ein Kind finden werden in Windeln gewickelt, wie jedes neugeborene Kind, in einer Krippe liegend ärmlicher als andere Kinder gebettet. Da in jener Nacht (*σήμερον*) in dem kleinen Städtchen Bethlehem nicht viele Kinder geboren sein konten, und wenn noch welche, diese doch anders als in einer Krippe gebettet waren, so konten die Hirten das neugeborene Jesuskind leicht auffinden. In ihm aber den Heiland und Messias erkennen, das konten sie nur vermöge unbedingten Glaubens an das Wort des Engels, der ihnen durch den sie umstralenden Lichtglanz als Bote Gottes bezeugt wurde.

V. 13 f. Um ihnen aber zur Stärkung ihres Glaubens eine Anschauung von der himmlischen Herrlichkeit des in so ärmlicher Knechtsgestalt in die Welt gekommenen Heilandes zu gewähren, erschien plötzlich bei dem Engel, um ihn gestellt, eine Menge himmlischen Heeres (*στρατίας οὐρανίου*, צְבָא שָׁמַיִם) himmlischer Geister, Engel, Gott also lobpreisend: „Herrlichkeit (ist) in der Höhe Gotte und auf Erden Friede, an den Menschen Wolgefallen.“ Dieser Hymnus ist nicht als Wunsch zu fassen und ἔστω zu ergänzen, wie mit *Luther* noch *Bl.* u. *God.* ihn fassen, sondern ist triumphirende Aussage, wie teils aus 1 Petr. 4, 11 teils aus dem Inhalte, besonders des zweiten Gliedes erhellt. Die Engel schauen in der Geburt des Heilandes das Heil schon eingetreten, das durch ihn verwirklicht werden soll. Streitig ist, ob dieser Lobgesang zweiteilig oder dreigliederig zu fassen. Die meisten neueren Ausll. halten *εὐδοκίας* für die ursprüngliche Lesart und die Zweiteilung für richtig. Allein daß *εὐδοκίας* überwiegend bezeugt wäre, läßt sich nicht behaupten (s. die krit. Note), und die inneren Gründe fordern *εὐδοκία*. Denn obgleich das *καί* auf eine Zweiteilung hinweist, so läßt sich doch *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας* mit *ἐπὶ γῆς εἰρήνη* zu einem Gliede in dem Sinne: ‚auf Erden Friede unter den Menschen des Wolgefallens‘, weder

sprachlich noch sachlich verbinden, weil die Verbindung des ἄνθρωπος mit einem Genitiv *qualitatis* im A. u. N. Test. nicht vorkomt und εὐδοκίας auch begrifflich nicht mit ἄνθρωπος verbunden werden kann. Zwar meint selbst *v. Hofm.*, daß man an der Verbindung ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας, die er jedoch aus anderen Gründen verwirft, angesichts solcher Bezeichnungen wie ἀνὴρ ἐλέους (Sir. 44, 10 und 24 schwerlich Anstoß nehmen könne; allein er hat dabei nicht erwogen, daß wol ἀνήρ (אִישׁ) mit dem Genitiv eines abstracten Nomens zur Bezeichnung einer Person, der etwas eigen, habituell ist, verbunden wird (vgl. *Wahl, clav. libror. V. T. apocryph. philol. p. 48* und *Gesen.* Hdwb. von *Mühlau* und *Volck. p. 38*), aber nicht ἄνθρωπος oder אָדָם; da in Prov. 6, 12, der einzigen Stelle, wo אָדָם בְּלִיָּעַל im Parallelismus mit אִישׁ אָוֶן vorkomt, die Verbindung appositionell zu fassen (vgl. *Gesen. l. c. p. 12* u. *Delitzsch* zu Prov. 6, 12) und in der LXX ἀνὴρ ἄφρων übersezt ist, und in Sir. 31, 21 die Verbindung ἄνθρωπος αἱμάτων *Blutmensch* so singulärer Art ist, daß sie als Ausnahme von der Regel nur die Regel bestätigt. Wäre aber auch die Verbindung des ἄνθρωπος mit einem *nom. qualit.* im Genitiv gebräuchlich, so wäre damit noch die Uebersetzung des ἄνθρωποι εὐδοκίας ‚Menschen des göttlichen Wolgefallens, d. h. welchen Gottes Wolgefallen zuteil wird, nicht gerechtfertigt. ἀνὴρ ἐλέους in den angeff. St. ist nicht ein Mann, dem Erbarmen von Gott zuteil geworden, sondern ein Mann der Frömmigkeit, ein frommer Mann (ἔλεος nach hellenistischem Sprachgebrauche bed. Barmherzigkeit, die jemand übt, und ist gleichbedeutend mit *pietas,* Frömmigkeit, vgl. 1 Makk. 2, 57 u. *m.* Comm. z. d. St., *Wahl clav. p. 184* u. *Fritzsche* zu Sir. 44, 10). Hiernach würden ἄνθρωποι εὐδοκίας *homines bonae voluntatis* sein, wie in der Vulg. übersezt ist. Aber unter Menschen *bonae voluntatis* Frieden zu stiften, dazu bedurfte es nicht der Sendung eines σωτήρ, und wäre Jesus nur dazu geboren worden, so würde seine Geburt nicht Gegenstand der Verherrlichung Gottes in der Geisterwelt geworden sein. Schon das δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ zeigt evident, daß im zweiten Teile des Hymnus ein größeres Gut gepriesen wird als Friedenstiftung unter wolgesinten, wolwollenden Menschen oder unter Menschen des göttlichen Wolgefallens d. h. ‚Angehörigen des Messias', sei es ‚weil ihnen in und mit dem Neugeborenen Gottes Wolgefallen zuteil geworden' (*Mey.*), sei es ‚weil das messianische Heil nur denen zuteil wird, welche durch ihre Bekehrung ihm wolgefällig geworden sind' (*Weiss*). Gegenüber dem ἐν ὑψίστοις in den Regionen des Himmels (vgl. Hi. 16, 19, wo בַּמְּרוֹמִים und בַּשָּׁמַיִם, ἐν ὑψίστοις und ἐν οὐρανοῖς synonym stehen) muß ἐπὶ γῆς von der ganzen Erde verstanden werden und ἐν ἀνθρώποις muß sich notwendig so weit erstrecken als ἐπὶ γῆς. Daraus folgt, daß ἐν ἀνθρώποις von *allen* Menschen gilt, nicht durch einen Genitiv wie εὐδοκίας auf eine Klasse der Menschheit beschränkt sein kann, und nicht εὐδοκίας sondern εὐδοκία für die richtige Lesart zu halten ist. Steht dies aber fest, so läßt sich ἐν ἀνθρώποις nicht local fassen: unter den Menschen, sondern nach der Construction des εὐδοκεῖν mit

ἐν (vgl. 3, 22. Mtth. 3, 17. 17, 5) nur: „Wolgefallen an den Menschen" übersetzen. — Demnach besteht der zweite Teil des Lobgesanges aus zwei Gliedern. Wie in beiden Teilen δόξα der εἰρήνη und ἐν ὑψίστοις dem ἐπὶ γῆς correspondirt, so ist ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία dem ἐπὶ γῆς εἰρήνη als ein correlates Glied gegenübergestelt. Und der Inhalt des Lobgesangs läßt sich so zusammenfassen: Droben im Himmel wird Gott inmitten der Geisterwelt verherrlicht, die seinen Rathschluß der erbarmenden Liebe verwirklicht sieht, und auf Erden ist Friede, der durch Sünde und Tod geschwunden war, wiederhergestelt, das gottentfremdete Menschengeschlecht ist ein Gegenstand göttlichen Wolgefallens geworden (vgl. *v. Hofm.*). Diesen Preis Gottes vernahmen die Hirten aus dem Munde der Engel und erzählten was sie vernommen, als sie in Bethlehem die Engelbotschaft bestätigt fanden.

V. 15 ff. Als die Engel von ihnen gegangen εἰς τὸν οὐρανόν in den Himmel, von dem herab sie den Hirten auf freiem Felde erschienen waren, beschlossen diese nach Bethlehem zu gehen. καί vor οἱ ἄνθρωποι ist die einfache Copula nach καὶ ἐγένετο, wie z. B. 5, 12, und dient hier zugleich, die Wechselwirkung zwischen dem Verschwinden der Engel und dem Thun der Menschen hervorzuheben (*God.*), ohne daß es dadurch, wie *v. Hofm.* meint, den Sinn von *auch* bekomt. οἱ ἄνθρωποι οἱ ποιμένες nicht: die Hirtenleute (*Paul.* u. A.), sondern wie die Wiederholung des Artikels οἱ vor ποιμ. zeigt: die Menschen (nämlich) die Hirten. Sie sprechen: διέλθωμεν *cet.* laßt uns doch bis Bethlehem gehen. δή die Unverzüglichkeit ausdrückend, und διελθ. ἕως die Länge des Wegs, den sie zurückzulegen hatten, andeutend. τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονός diese geschehene Sache, nicht: dieses Gesagte, das geschehen ist. — V. 16. Eiligst hingehend, indem die freudige Erregung ihre Schritte beschleunigte, fanden sie Maria und Joseph und das Kind in der Krippe liegend. ἀνεῦρον sie fanden auf, nach vorherigem Suchen in Gemäßheit der Weisung v. 12. — V. 17. Als sie es gesehen, machten sie genaue Mitteilung von dem Worte, das ihnen von diesem Kinde geredet d. h. durch den Engel offenbart worden war. Das seltene διεγνώρισαν der Rec., das sich nur noch in einem Scholion in *Becker's Anecd. p. 787, 15* findet, in der Bed. genau unterscheiden (von γνωρίζειν erkennen, kennen lernen) bed. hier: genau oder völlig mitteilen, nach der im Hellenischen häufigen Bedeutung des Simplex: bekant machen, anzeigen. Bericht von dem, was sie über das Kind vernommen hatten, gaben sie nämlich nicht blos den Eltern, sondern, wie aus πάντες οἱ ἀκούσαντες v. 18 zu ersehen, auch anderen, mit denen sie in Bethlehem zusammen kamen. Und alle, die es hörten, staunten über die Aussage der Hirten. V. 19. Maria aber bewahrte alle diese Worte συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς sie zusammenstellend d. h. in sinnigem Nachdenken darüber sie in ihrem Herzen erwägend. Beachte das die Dauer ausdrückende Imperf. συνετήρει im Unterschiede von dem Aor. ἐθαύμασαν. — Der Bericht schließt v. 20 mit der Bemerkung, daß die Hirten zurükkehrten, Gott lobend und preisend über alles was sie gehört und mit der Engelverkündigung übereinstimmend gesehen hatten.

οἷς ἤκουσαν läßt sich nicht auf das, was sie in Bethlehem gehört hatten (*Mey.*), beziehen, denn davon ist nichts erzählt; es bezieht sich auf die Botschaft der Engel, die sie erhalten hatten. Dann ist aber καθὼς ἐλαλήθη *cet.* nur mit ἰδον (εἶδον) zu verbinden. Sie preisen Gott sowol für das, was die Engel ihnen über das Kind offenbart hatten, als über das, was sie dieser Offenbarung entsprechend nun gesehen hatten, indem es ihnen erst dadurch gewiß geworden war, daß die Engelerscheinung nicht subjective Sinnentäuschung gewesen, also in dem Jesuskinde wirklich der Heiland geboren war, dessen Erscheinung sie und alle Frommen in Israel mit Sehnsucht erwarteten.

Der Anstoß der neueren kritischen Schule an der historischen Wirklichkeit der Engelerscheinung bei der Geburt des Heilandes läßt sich weder durch die von Dr. *Paulus* und *Ammon* versuchte Umdeutung derselben in ein natürliches (phosphorisches) Phänomen oder Meteor, noch mit *Mey.* u. A. durch die Annahme heben, daß ‚die Warheit der Geschichte von den Hirten und den Engeln im Bereiche der Idee, nicht in dem der historischen Wirklichkeit liege.' Denn Lukas erzählt sie als wirklichen Hergang und es läßt sich auch, wie schon *Weiss* dagegen bemerkt hat, nicht absehen, warum die Geschichte als Wirklichkeit betrachtet ‚mit der späteren Unbekantheit und Nichtanerkennung Jesu als Messias' oder gar mit dem ‚Schweigen der evangelischen *Predigt* von diesem himmlischen Evangelium unvereinbar sein soll' (*Mey.*). Den weiteren Einwand *Mey.'s* aber, daß ‚unsere Erzählung zum Berichte des Matth. von den Magiern und dem Kindesmorde gänzlich nicht passe', haben wir schon im Comm. zu Mtth. S. 79 u. 88 ff. als unbegründet abgewiesen. Damit wird zugleich die Folgerung, ‚daß sich verschiedene Sagenkränze ganz unabhängig von einander um das göttliche Kind in seiner Niedrigkeit wanden', hinfällig, ganz abgesehen davon, daß ‚der Gegensatz der Niedrigkeit Jesu und seiner göttlichen Herrlichkeit, welcher hier gleich bei seiner Geburt höchst sinnig an Mitgliedern des niedrigen und doch patriarchalisch geweihten Hirtenstandes das πτωχοὶ εὐαγγελίζονται (7, 22) darstelle', von *Mey.* in die Erzählung dichtend eingetragen ist, da nach der richtigen Bemerkung von *Weiss* in unserem Texte nirgends von der göttlichen Herrlichkeit Jesu, sondern nur von einer göttlichen Offenbarung seiner messianischen Bestimmung an die Hirten die Rede ist.

V. 21—38. **Beschneidung und Darstellung Jesu im Tempel.**[1] — V. 21. Die *Beschneidung.* „Und als acht Tage voll wurden ihn zu beschneiden, da wurde sein Name genant Jesus, der von dem Engel genant

---

1) Statt der Rec. τὸ παιδίον in v. 21 hat *Tisch. 8* nach ℵ*ABFKLRS cet.* αὐτόν aufgenommen. V. 12. Statt (καθαρισμοῦ) αὐτῶν der Rec. u. fast sämtlicher Uncialen u. a. Zeugen empfahl *Griesb.* αὐτοῦ unter Zustimmung von *Paul.* u. *Rettig* in Theol. Studien u. Krit. 1838 S. 221, welches nur *D* u. etliche Kchvv. bieten, und nur Aenderung ist, weil αὐτῶν nicht zu passen schien. V. 33. Statt der Rec. Ἰωσήφ (ὁ Ἰωσ.) haben *Griesb.* u. *Tisch. 8* ὁ πατὴρ αὐτοῦ nach ℵ*BDL* Minusk. u. or. Verss. aufgenommen. Dies schien der übernatürlichen Erzeugung zu widersprechen und wurde durch den Namen ersezt, während man in v. 48 nicht füglich ändern konte. In v. 57 hat *Tisch.* statt des bei Zahlen geläufigen ὡς der Rec. ἕως nach ℵ*ABLΞ, vulg., sahid. copt.* recipirt und hinter ἀφίστατο das verdeutlichende ἀπό nach *BDLΞ* gestrichen. V. 38. αὕτη vor αὐτῇ fehlt in

worden, ehe er im Mutterleibe empfangen war.“ Der Vollzug der Beschneidung wird wie 1, 59 bei dem Sohne des Zacharias nicht ausdrücklich erwähnt, sondern als aus dem Contexte sich ergebend vorausgesezt und nur die Namengebung betont, weil damit die Verkündigung des Engels 1, 31 erfült wurde. Aus dem Fehlen des Artikels vor *ἡμέραι ὀκτώ* schließt *Mey.* irrig, daß der Genitiv *τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν* hier anders in 1, 57. 2, 6. 22 zu fassen sei, nämlich als Zwecksatz, nicht als Genitiv der näheren Bestimmung und *καί* vor *ἐκλήθη* in der Bed. *auch* stehe. Allein der Genitiv bringt in allen diesen Stellen die nähere Bestimmung d. h. die Angabe dessen, was nach der genanten Zeitfrist geschehen solte, und der Artikel fehlt, weil der Erzähler es nicht für nötig hielt, den achten Tag nach der Geburt als die im Gesetze vorgeschriebene Frist der Beschneidung zu markiren und die Beschneidung selbst ausdrücklich zu berichten. Hätte er gesagt: *die* 8 Tage, nach deren Verlauf das Kind beschnitten werden solte, so hätte er hinzufügen müssen: da wurde es beschnitten. Aber nicht das soll hervorgehoben werden, wie der Verlauf der gesetzlichen 8 Tage die Vollziehung seiner Beschneidung bezwekte (*Mey.-Weiss*), sondern vielmehr dies, daß mit dem Ablaufe der für die Beschneidung bestimten Frist dem Kinde der Name Jesus gegeben wurde. Mit der Beschneidung ist auch die Bedeutung, welche sie für Jesum hatte, daß er damit unter das Gesetz gethan wurde (Gal. 4, 4), unerwähnt gelassen, weil es dem Evangelisten hier nur darauf ankam, Jesum als den verheißenen Heiland und Christ des Herrn (v. 11) darzustellen.

Von diesem Gesichtspunkte aus ist auch die *Darstellung des Kindes im Tempel* v. 22—24 berichtet, um die Bezeugung des Kindes als Heiland durch den Greis Symeon und die Greisin Hanna zu schildern. V. 22. *αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν* sind die Zeit, welche nach dem Gesetze Mose's behufs der Reinigung einzuhalten waren. Nach Lev. 12, 2 ff. war die Wöchnerin, wenn das Kind ein Knabe war, 7 Tage unrein und solte dann noch 33 Tage im Blute der Reinigung sitzen d. h. sich zu Hause halten, nichts Heiliges anrühren und nicht zum Heiligtume kommen. Und wenn diese Tage vollgeworden d. h. abgelaufen waren, solte sie ein Reinigungsopfer darbringen, nämlich ein jähriges Lamm als Brand- und eine junge Taube oder eine Turteltaube als Sündopfer, oder falls dazu ihr Vermögen nicht hinreichte, 2 Turteltauben oder zwei junge Tauben, die eine als Brand-, die andere als Sündopfer, damit der Priester sie versöhne, daß sie rein werde. Vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 60. Das *αὐτῶν* bezieht sich auf Maria und Joseph, wie

---

ℵ*ABDLXΔΞΠ al.* und ist von *Griesb., Tisch., Mey.* getilgt, obwol es der gleichen Buchstaben wegen leicht ausgefallen sein könte, wie *Bl.* und *God.* meinen. Statt *τῷ κυρίῳ* (in *AX*²*ΓΔΛΠ* hat *Tisch. 8 τῷ θεῷ* nach ℵ*BDLX* al.* aufgenommen. Das *ἐν* vor *Ἰερουσ.* ist troz starker Bezeugung *ADLXΔΛΠ al.* wol nur erklärende Glosse und nach ℵ*BΞ* und vielen Verss. mit *Griesb., Lchm., Tisch.* zu tilgen. In v. 40 ist das *πνεύματι* der Rec. aus 1, 80 geflossen und nach ℵ*BDL*, Minusk. und Verss. schon von *Mill.* u. *Griesb.* verurteilt und von *Lchm.* u. *Tisch.* getilgt worden.

aus dem folgenden ἀνήγαγον erhellt (*Euthym., Bl., God., Mey., v. Hofm.*), nicht auf Mutter und Kind (*Winer, de W.*) oder auf die Wöchnerinnen (*Ew.*). Die Reinigung betraf freilich nur die Mutter, und Joseph ist nicht deshalb mit genant, weil er in die Unreinheit der Maria mit verwickelt war (*God.*), sondern weil er bei dem Acte der Reinigung der Mutter des Kindes insofern beteiligt war, als ihm die mit diesem Acte verbundene gesetzliche Lösung der Erstgeburt oblag. Daraus erklärt sich ἀνήγαγον sie (Joseph als Pflegevater und Maria als Mutter) brachten ihn nach Jerusalem, ihn dem Herrn darzustellen. V. 23. Wie im Gesetz des Herrn geschrieben steht: „alles Männliche das die Mutter öffnet, soll dem Herrn heilig heißen." Das Gesetz lautete: „Heilige mir alles Erstgeborene an Menschen — alles was den Mutterleib öffnet mein soll es sein", d. h. dem Herrn für den Dienst an seinem Heiligtume geweiht werden. πᾶν διανοῖγον μήτραν = כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם. Als hernach statt der Erstgeborenen die Leviten bestimmt wurden, solten die erstgeborenen Söhne des Volkes Israel gelöst d. h. für 5 Sekel Silber losgekauft werden, Ex. 13, 13. 15. Num. 8, 16 f. 18, 15 f.; vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 71. ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται heilig dem Herrn genant d. h. durch Darstellung im Heiligtume und Lösung als dem Herrn heilig anerkant werden. Dies war Sache des Vaters (oder Pflegevaters) während das vorgeschriebene Opfer von der Mutter zu bringen war. Die Lösung des Kindes ist zwar nicht ausdrücklich berichtet, daraus aber nicht mit *Bl.* zu schließen, daß sie damals nicht mehr gefordert wurde oder bei Armen nicht mehr stattfand. Implicite ist sie ja darin mitbegriffen, daß sie thaten, was für die Heiligung des Erstgeborenen im Gesetze vorgeschrieben war. Und wenn sie Armut halber nur das geringere Opfer (eine Taube statt des Lammes) brachten, so war dies im Gesetze für solche Fälle ausdrücklich vorgesehen.

V. 25 ff. Während aber Joseph und Maria in Betreff Jesu thaten, was für jede männliche Erstgeburt im Gesetze vorgeschrieben war, erhielten sie auch bei diesem Anlasse ein höheres Zeugnis von der Bestimmung ihres Sohnes zum Erlöser aus Prophetenmund. V. 25. In Jerusalem war ein gerechter und frommer Mann, Namens Symeon, auf den Trost Israels wartend. Von diesem Symeon wissen wir weiter nichts, als was hier von ihm berichtet ist. Ihn mit Simon, dem Sohne Hillels und Vater Gamaliels, der im J. 13 Präses des Synedriums wurde, zu identificiren (*Mich., Paul.* u. Aeltere), liegt kein Grund vor, da der Name שִׁמְעוֹן gar nicht selten war. Er gehörte zu den Frommen in Israel, die mit Sehnsucht auf den verheißenen Erlöser warteten. δίκαιος gerecht nach dem Gesetze; εὐλαβής eig. Scheu vor Gott habend, gottesfürchtig; vgl. über εὐλαβής die Erört. von *Delitzsch* zu Hebr. 5, 7. παράκλησις τοῦ Ἰσρ. Trost, Tröstung Israels, heißt auf Grund von Jes. 40, 1 die Erlösung von dem geistigen und leiblichen Elende, in welches Israel durch seinen Abfall von Gott gerathen war, durch den Messias. Hiernach bezeichnet zwar παράκλησις nicht ohne weiteres als Abstractum *pro concreto* den Trostbringer, den Messias, schließt aber diesen Begriff in sich. Die weitere Bestimmung: und der heilige

Geist war ἐπ᾽ αὐτόν auf ihn einwirkend, gehört noch zur Charakteristik des frommen Greises. V. 26. Vom heiligen Geiste hatte er die Offenbarung empfangen, daß er den Tod nicht sehen d. h. nicht sterben solle, bevor er nicht den Gesalbten des Herrn d. i. den Messias gesehen habe. Ueber κεχρηματισμένον s. zu Mtth. 2, 12. — V. 27 ff. ἐν τῷ πνεύματι im Geiste d. h. vermöge innerlicher Einwirkung des heiligen Geistes kam Symeon in den Tempel zur Zeit der Darstellung Jesu, und zwar vor Maria und Joseph, so daß er, als sie mit dem Kinde kamen, um dasselbe nach dem Gesetze darzustellen, es auf seine Arme nehmen konte. Die Nennung τοὺς γονεῖς eig. die Erzeuger liefert keinen Beweis dafür, daß dem Verf. dieser Ueberlieferung die übernatürliche Erzeugung Jesu unbekant war, sondern zeigt nur, daß das Wort γονεῖς in populärer Rede, ohne besondere Reflexion auf jenes Factum gebraucht ist. V. 28. καὶ αὐτός nicht: ‚auch er' (*Mey.*), sondern καί den Nachsatz einführend und αὐτός *derselbe*, um das Subject zu betonen. „Und pries Gott darum, daß er ihm die Zusage v. 26 erfüllt habe. V. 29. „Nun entlässest du deinen Diener, Herr, nach deinem Worte in Frieden." ἀπολύειν entlassen, entweder ἀπὸ τῆς γῆς Tob. 3, 13 oder ἐκ τοῦ παρόντος ζῆν 2 Makk. 7, 9; absolut gebraucht, wie das Passivum Gen. 15, 2. Num. 20, 29 LXX. κατὰ τὸ ῥῆμά σου d. h. gemäß der im Geiste vernommenen Verheißung v. 26. ἐν εἰρήνῃ nicht: in Heil, sondern in Frieden, der aus dem Bewußtsein, daß Gott seine Hoffnung den Heiland zu sehen erfüllt habe, hervorging. V. 30. „Denn meine Augen haben dein Heil gesehen." τὸ σωτήριον das *Adject. neutr.* steht statt des *Substant. abstr.*; vgl. *Winer* Gr. §. 34, 2. Zu τὸ σωτήριόν σου vgl. 3, 8. Act. 28, 28. Es entspricht dem יְשׁוּעָה יהוה Jes. 40, 5 und bezeichnet das Heil, welches Gott durch Christum der ganzen Welt bereitet;' V. 31. κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν (לְעֵינֵי כָל־הָעַמִּים vgl. Ps. 98, 2) d. h. allen Völkern, Heiden und Juden, vor Augen gestelt, daß sie es sehen und genießen können. V. 32. „Als Licht zur Offenbarung für die Heiden und als Herrlichkeit deines Volkes Israel." Die *accus.* φῶς und δόξαν sind nicht als Apposition zu σωτήριόν σου zu fassen (*de W., Bl., Mey.*), sondern nähere Bestimmung des ὃ ἡτοίμ., welches du bereitet hast als Licht εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν zur Offenbarung für die Heiden (ἐθνῶν *genit. obj.*) d. i. ein Licht, welches den Heiden Offenbarung über das ihnen bis dahin verborgene Wesen Gottes und sein allmächtiges und heiliges Walten auf Erden zu bringen bestimt ist. Der Begriff φῶς εἰς ἀποκ. τ. ἐθνῶν ist durch Combination der messianischen Stellen Jes. 42, 6 und 49, 6, wo der Messias φῶς τῶν ἐθνῶν heißt, mit Jes. 52, 10 gebildet, wo die Wiederherstellung und Verherrlichung Zions als Offenbarung des heiligen Armes Gottes angesichts aller Völker, daß alle Enden der Erde τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ sehen, geschildert ist. Das folgende καὶ δόξαν *cet.* kann nicht auch von εἰς (ἀποκάλ.) abhängen, wie nach dem Vorgange von *Theophyl., Euthym., Luther* u. A. noch *Bl.* warscheinlich findet, sondern steht parallel dem φῶς: das von Gott bereitete Heil bringt seinem Volke Israel Herrlichkeit. Symeon bezeichnet demnach den in dem

Jesuskinde erkanten Heiland als Licht der Völker und als Herrlichkeit Israels. In *Luthers* Uebersetzung: Licht zur Erleuchtung der Heiden und zum Preise seines Volkes Israel, ist weder ἀποκάλυψις noch δόξα richtig ausgedrükt.

V. 32—35. Diese Rede von dem Kinde sezte seine Eltern in Verwunderung, nicht blos darüber, daß der fremde Greis die Bestimmung des Kindes zum Heiland kent, sondern mehr darüber, daß seine Aussage von der Bestimmung desselben über alle ihnen gewordenen Offenbarungen hinausgeht (*God.*). Als σωτήρ und messianischer König Israels auf dem Throne Davids war Jesus durch den Engel der Maria vor seiner Empfängnis (1, 32 ff.), und bei seiner Geburt den Hirten 2, 10 ff. verkündigt worden; Symeon aber erkent seine Bestimmung nicht blos für Israel, sondern für alle Völker. Diese Bestimmung hatten zwar schon die Propheten des A. T., namentlich Jesaja, deutlich verkündigt, aber sie in dem neugeborenen Kinde zu erkennen, das vermochte Symeon nur vermöge Erleuchtung des heiligen Geistes. Zu dem Sing. ἦν mit folgendem Subjecte im Plur. vgl. Mtth. 17, 3 und *Kühner,* Gramm. §. 370, 2. — V. 34 f. Darauf segnet Symeon sie (αὐτούς die Eltern) um des Glückes, Eltern dieses Kindes zu sein, und verkündigt dann der Mutter weißagend, daß die hohe Bestimmung ihres Kindes für Israel ihr tiefen Seelenschmerz bereiten werde. „Siehe dieser (ihr Sohn) ist gesezt zum Fallen und zum Aufstehen Vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird.“ Diese Worte ruhen auf Jes. 8, 14, wo der Prophet dem ungläubigen Volke droht, der Herr werde, wenn sie ihn nicht heiligen, ihnen zum Steine des Anstoßes und zum Fels des Aergernisses werden. Aus dem Bilde des Steines und Felses, der am Wege liegt, erklärt sich κεῖται er liegt d. h. ist gesezt oder bestimt. Dieses Bild deutet Symeon in specieller Anwendung auf Jesum unter Berücksichtigung des messianischen Spruches von dem Grund und Eckstein, welchen der Herr in Zion legen werde Jes. 28, 16, weißagend dahin aus, daß er den Stein darstelt als nicht nur zum Fallen, sondern auch zum Aufstehen gesezt. εἰς πτῶσιν zum Fallen denen die an der Messianität Jesu Anstoß nehmen, gegen die Warheit des Evangeliums sich verstocken — Pharisäer, Schriftgelehrte und die Masse des jüdischen Volks, welche den von Gott gelegten Grund- und Eckstein des Reiches Gottes verwarfen (vgl. Mtth. 21, 42. 44. Act. 4, 11. Röm. 9, 32); καὶ ἀνάστασιν und zum Aufstehen der Gefallenen, der Zöllner und Sünder und aller, welche nach Vergebung der Sünden und Erlösung verlangend Jesum gläubig als Heiland aufnehmen (Röm. 9, 33. Act. 4, 12. 1 Petr. 2, 8 f.). εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον zu einem Zeichen, dem widersprochen wird d. h. nicht Zeichen, hinsichtlich dessen die Menschen sich unter einander widersprechen, sondern gegen welches Widerspruch vonseiten der Welt erhoben wird; vgl. Hebr. 12, 3, woraus *Mey.* richtig gefolgert hat, daß die Erfüllung dieser Vorhersage ihre Spitze in der Kreuzigung erreicht. Auf den Kreuzestod deuten auch die Worte v. 35ª hin: „und durch deine eigene Seele selbst aber wird ein Schwert gehen.“ Bild des

tiefsten Seelenschmerzes, den die Mutter Jesu erleben werde. Dies hat schon *Euthym.* richtig auf den Kreuzestod Jesu bezogen, während noch *Bl.* vorzieht, die Worte als Bezeichnung des eigenen inneren Kampfes der Maria, des Zweifels und Zwiespalts, welcher in ihrem eigenen Inneren für eine Zeitlang über ihren Sohn entstehen würde, zu fassen, da das Hindurchgehen des Schwertes durch die Seele gar wol (?) den Gedanken des Trennens und Scheidens, des Zwiespältigen der Seele ausdrücken könne. Aber ohne Verflachung des Worte läßt sich das Bild des durch die Seele gehenden Schwertes nicht so deuten, und der Anschluß an das Vorhergehende fordert diese Deutung in keiner Weise. Der Absichtssatz: „auf daß aus Vieler Herzen Gedanken offenbar werden" ist weder an das unmittelbar vorhergehende Wort über den Schmerz der Mutter noch blos an *σημεῖον ἀντιλεγόμενον* anzuknüpfen, sondern gibt den Zweck an, der durch *οὗτος κεῖται — ῥομφαία* erreicht werden soll (*Mey.*). Jesu Wirken soll die *κρίσις* herbeiführen, daß die Menschen sich für oder wider ihn entscheiden, durch Glauben an ihn sich retten und beseligen lassen, oder durch Verstockung im Unglauben dem Gerichte der Verdamnis anheimfallen. *διαλογισμοί* sind nicht die bösen Gedanken, sondern ganz allgemein die Gedanken und Erwägungen des Herzens, sowol die aus dem Glauben als auch die aus Unglauben hervorgehenden. Für den Gedanken vgl. Joh. 9, 39. 1 Kor. 1, 23 f. 2 Kor. 2, 15. *πολλῶν* Vieler, nicht *πάντων* sagt Symeon, weil er nur das Wirken Jesu in den Tagen seines irdischen Lebens in Betracht zieht, mit Absehen von der Ausbreitung des Evangeliums durch seine Jünger unter allen Völkern.

V. 36—38. Ein weiteres Zeugnis über ihren Sohn erhalten Maria und Joseph noch im Tempel aus dem Munde der Prophetin *Hanna,* einer Tochter Phanuels vom Stamme Aser. Die genaue Angabe über die Herkunft dieser Prophetin zeigt, daß die Ueberlieferung auf gutem geschichtlichen Boden ruht, nicht Produkt dichtender Sage ist. Das Auftreten von Prophetinnen gehörte im A. Bunde zu den Ausnahmen. Hier aber finden wir, zu einer Zeit, wo die Weißagung in Israel längst geschwunden war, Prophet und Prophetin zusammen, als ein Zeichen, daß die von Joel c. 3, 1 ff. geweißagte Zeit der Vollendung des Reiches Gottes im Anbruche sei. *ἦν* es war, existirte, wie v. 25, nicht *aderat,* wie *Mey., Ew.* u. A. mit ungleichartigen Beispielen 8, 1. 15, 40 begründen wollen. Die Anwesenheit der Hanna wird erst v. 38 erwähnt. *προφῆτις* eine Frau mit der Gabe des Weißagens, wie Act. 21, 9. 2, 17. Wegen *προβεβηκυῖα cet.* s. 1, 17. Das *πολλαῖς* ist nicht pleonastisch, sondern drükt den Begriff hohen Alters aus. Der Participialsatz *ζήσασα cet.* ist dem Vorhergehenden untergeordnet: „nachdem sie mit einem Manne sieben Jahre von ihrer Jungfrauschaft an gelebt", also nur kurze Zeit in der Ehe verlebt hatte. V. 37. *καὶ αὐτή* (nicht *καὶ αὕτη*) da der folgende Satz noch zur Charakteristik ihres Lebenswandels gehört und von *ζήσασα* abhängt: „Gelebt habend mit einem Manne sieben Jahre ... und selber als Witwe bis zu 84 Jahren", *sc.* ihres Lebensalters, nicht ihrer Witwenschaft (*God., v. Hofm.*). Mit *ἡ οὐκ ἀφίστατο*

folgt die Schilderung ihrer Frömmigkeit, ihres ganz Gott geweihten Lebens. „Welche nicht vom Tempel wegkam, mit Fasten und Gebeten (Gott) dienend Nacht und Tag.“ Diese Aussage enthält mehr als eine populäre Schilderung des unablässigen Eifers in der öffentlichen Gottesverehrung und ist nicht nach 24, 53: ἦσαν διαπαντὸς ἐν τῷ ἱερῷ *cet.* zu erklären (*Mey.*), sondern besagt, wenn man die Voranstellung des νύκτα beachtet, daß Hanna nicht blos den Tag über im Tempel war, sondern auch die Nacht über dort blieb, in einer der Vorhofscellen ihr Lager aufgeschlagen hat, und ganz der äußeren Welt abgestorben nur dem Dienste Gottes lebte, wie die Exod. 38, 8 u. 1 Sam. 2, 22 erwähnten vor dem Stiftszelte dienenden Frauen, vgl. *m.* Comm. zu Exod. 30, 17 u. *m.* bibl. Archäol. §. 68. — V. 38. „Auch sie (nach der Lesart καὶ αὐτή) zur selben Stunde hinzugetreten pries Gott.“ ἐπιστᾶσα nicht: aufgetreten zu reden (*Weiss*), sondern: hinzugetreten wie 10, 40. ἀνθομολογεῖσθαι entspricht dem hebr. הוֹדָה vgl. LXX Ps. 79, 13. 3 Makk. 6, 33, wobei ἀντί nur die Idee der Erstattung ausdrükt, welche dem Danken und Preisen zu Grunde liegt. Der Inhalt des Preises ist nicht erwähnt, ergibt sich aber aus dem Contexte, nämlich: das was Gott gethan hat; daß er in Jesu den Heiland gegeben hat. Auf ihn bezieht sich περὶ αὐτοῦ des folgenden Satzes. „Sie redete von ihm (dem Jesuskinde) zu allen, welche die Erlösung Jerusalems erwarteten.“ Bei der Lesart Ἱερουσαλήμ ohne ἐν ist Jerusalem als Centralsitz des Volkes Gottes gedacht. Daß diese Lesart gar keine Berücksichtigung verdiene (*v. Hofm.*) oder ‚Erlösung Jerusalems‘ nur eine fehlerhafte Nachahmung des Ausdrucks Trost Israels sei (*God.*), sind unbeweisbare Behauptungen. Jerusalem statt des Volkes Israel zu nennen war durch Jes. 40, 1 u. 2 nahe gelegt. Auch läßt sich, abgesehen von der Bezeugung dieser Lesart durch ℵ*B* die Zusetzung des ἐν leichter erklären, als die Weglassung, wenn es ursprünglich im Texte stand, weil der Ausdruck: Erlösung Jerusalems ungewöhnlich war. Das Imperf. ἐλάλει ist nicht auf αὐτῇ τῇ ὥρᾳ zu beschränken, sondern drükt aus, was sie fortan oft that, wenn sie mit Frommen, die auf den Messias harreten, im Tempel zusammentraf.

Mit v. 39 u. 40 wird der Bericht über die Geburt Jesu und was mit derselben zusammenhing, summarisch abgeschlossen. V. 39. Als die Eltern alles vollendet hatten, was ihnen bei der Geburt Jesu nach dem Gesetze oblag, kehrten sie in ihre Heimat Nazaret zurück; nicht nach Bethlehem, wohin sie nur der kaiserliche Schatzungsbefehl geführt hatte (v. 3 ff.) Diese summarische Angabe ist nicht so zu deuten, daß sie von Jerusalem direct oder unmittelbar nach Nazaret sich begaben; sie schließt weder die Rükkehr auf dem Umwege über Bethlehem, falls sie dort noch etwas zu thun oder zu ordnen hatten, noch die Erzählung Matth. c. 2 von dem Besuche der Magier in Bethlehem und der Flucht mit dem Jesuskinde nach Aegypten aus, und ist auch nicht so gemeint, daß sie *erst,* nachdem sie in jeder Beziehung den gesetzlichen Vorschriften genügt hatten, nach Nazaret zurükkehrten (so *God.*), sondern besagt nur, daß sie nach Erfüllung

der gesetzlichen Pflicht im Tempel, wo ihr Sohn von Prophetenmund als der Messias bezeugt worden war, nicht länger in Jerusalem verweilten, auch nicht in Bethlehem, wo nach göttlicher Fügung Jesus geboren worden, sich dauernd niederließen, um etwa ihren Sohn in der Stadt seines Vaters David zu erziehen, sondern in ihre Heimat Nazaret zurükkehrten.[1] Denn es ist hiebei zu beachten, daß diese summarische Aussage zum Folgenden überleitet und nur im Zusammenhange mit v. 40 richtig verstanden werden kann. In v. 40 wird aber die Entwickelung des Jesuskindes bis zum zwölfjährigen Knaben, von dem v. 41—49 berichten, summarisch angegeben. „Das Kind nahm zu und erstarkte in Bezug auf Erfültsein mit Weisheit, und die Huld Gottes war auf ihn (gerichtet)." Diese Aussage erinnert an die ähnliche über Johannes den Täufer 1, 80, von dem auch ἠὔξανεν und ἐκραταιοῦτο erwähnt ist, aber lezteres durch πνεύματι näher bestimt, wogegen es von Jesu: ἐκραταιοῦτο πληρούμενον σοφίας heißt. ἠὔξανεν bezieht sich hier wie dort auf die leibliche Entwickelung und körperliches Wachstum; demnach kann auch ἐκραταιοῦτο wie dort so auch hier nur von der geistigen Entwickelung verstanden, nicht auch noch auf die leibliche Entwickelung bezogen werden, so daß πληρουμ. σοφίας nur ein ‚begleitendes inneres Verhältnis bei dem ἐκραταιοῦτο ausdrükte: er ward ein kräftiges Kind, während er zugleich mit Weisheit erfült ward' (*Mey., v. Hofm.*). πληρούμενον σοφ. ist als Accusativ mit ἐκραταιοῦτο

1) So gefaßt läßt der Bericht des Lukas Raum für die Einfügung dessen, was Matth. in c. 2 aus der Kindheitsgeschichte des Herrn mitteilt. Die Behauptung der neueren Kritiker, daß eine Vereinigung der beiderseitigen Erzählungen unmöglich sei, stüzt sich auf den logisch falschen Schluß, daß Luk. von den Magiern und von der Flucht nach Aegypten nichts *visse*, weil er davon nichts *berichtet*, dem die irrige Voraussetzung zu Grunde liegt, daß er alles was er über das Leben Jesu erkundet hatte, auch habe erzählen oder wenigstens andeuten und seinen Bericht in deutliche Beziehung dazu setzen müssen. Von dieser doppelt irrigen Annahme aus wird dann einerseits in Luk. 2, 39 f. der Sinn eingetragen, daß die Rükkehr nach Nazaret von Jerusalem aus *ohne Verzug* bewirkt worden sei, wonach kein Raum für die Erzählung von den Magiern u. s. w. bleibt; andererseits wird aus Mtth. 2, 23 gefolgert, daß Matth. Nazaret als ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu gar nicht kenne, sondern Bethlehem dafür gehalten habe. Aus dem so gewonnenen Widerspruche wird dann der Schluß gezogen, daß die Berichte nur Dichtungen seien. Dieses Verfahren ist — wie *Steinm.* a. a. O. es richtig charakterisirt — ‚bequem; um so zweifelhafter erscheint sein Recht. Um ein Recht zu begründen müßte zwischen beiden Erzählungsreihen eine sachliche Disharmonie erfindlich sein. Kraft ihres Inhaltes müßte die eine die andere verdrängen, ihre Tendenzen müßten widersprechend sein. Indeß so liegt die Sache nicht. Im Gegenteil. *Calvin* behauptet mit Recht: *unam et eandem historiam optimo consensu, diversis tamen modis, Evangelistae scripserunt.* Und kein späterer Exeget hat diese innere Verwandtschaft in Frage gestelt. — Darf also von einer Divergenz auf dem vorliegenden Gebiete die Rede sein, so betrift sie allein das chronologische Moment. Die Reihenfolge der Begebenheiten, die Einschiebung der einen in die andere: das ist die ganze Schwierigkeit. Und darum solten sie erdichtet sein? In der That ein seltsamer Kanon der Kritik, daß dann eine Erzählung verdächtig sei, wenn sich Zeit und Stunde derselben nicht aufweisen läßt! Diesen Kanon weisen wir zurück, und die Forderung seiner Consequenzen lehnen wir ab.'

verbunden und πληρούμ. Passivum: erfüllt werden oder sein; nicht Medium: ‚sich erfüllend mit Weisheit' (*God.*). σοφία die Weisheit besteht nach biblischer Idee in der rechten Erkentnis Gottes und seiner Heilsgedanken, und äußert sich in dem dieser Erkentnis entsprechenden Verhalten zu Gott, in der Gottesfurcht (Prov. 1, 7. 9, 10). Von Jesu dem Sohne Gottes ausgesagt ist πληροῦσθαι σοφίας das Erwachen und Erstarken des Bewußtseins von seinem Verhältnisse zu Gott, von seiner Einheit und Gemeinschaft mit dem Vater im Himmel, und von seiner Bestimmung zum Erlöser, wie es in v. 49 schon der zwölfjährige Knabe ausspricht, zu immer größerer Klarheit; vgl. *Steinmeyer* a. a. O. S. 178 ff. Zu χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό vgl. Act. 4, 33.

Auch die Geschichtlichkeit der Erzählung von Jesu Darstellung im Tempel hat die Mythenkritik von *Strauss* u. *Br. Bauer* zu verdächtigen unternommen; vgl. dagegen *Ebrard*, wiss. Krit. S. 280 ff. u. *Steinm.* S. 147. Auch *Meyer* will nur den Vorfall mit Symeon und Hanna im allgemeinen als geschichtlich festhalten, weil die Darstellung Jesu im Tempel an sich in ihrer Gesetzlichkeit das Gepräge der Historie trage, läßt es aber zweifelhaft, ob der prophetische Blick der Weißagenden so bestimt sich ausgesprochen habe, wie der Bericht von Symeon lautet — aus keinem anderen Grunde als dem der dogmatischen Leugnung des übernatürlichen Ursprungs der biblischen Prophetie. Um die geschichtliche Treue unserer Erzählung zu rechtfertigen, dazu bedarf es übrigens nicht der Annahme von *Schleiermacher* und *Neander*, daß Lukas ihn aus dem Munde der Hanna überkommen habe. Da laut v. 52 Maria πάντα τὰ ῥήματα von dem Kinde und Knaben Jesus im Herzen bewahrte, so wird wol auch die Ueberlieferung dieser ῥήματα auf Mitteilungen von ihr zurückzuführen sein.

V. 41—52. **Der zwölfjährige Jesusknabe im Tempel.**[1] — V. 41—43. Die Eltern Jesu wallfahrteten jährlich nach Jerusalem am Paschafeste (τῇ ἑορτῇ Dativ der Zeit, vgl. *Winer* §. 31, 9 b). Als nun Jesus 12 Jahre alt geworden und sie nach Gewohnheit des Festes hinaufzogen und nach Ablauf der Festtage zurükkehrten, blieb der Knabe Jesus in Jerusalem. Die Mitnahme desselben zur Festfeier wird als selbstverständlich vorausgesezt. Das mos. Gesetz verpflichtete die Männer Israels an den drei hohen Festen (Ostern, Pfingsten und Laubhütten) vor dem Herrn im Heiligtume zu erscheinen, Exod. 23, 17. Deut. 16, 16. Dem zufolge wallfahrteten die vom Heiligtume entfernt

---

1) V. 42. ἀναβάντων Rec. nach *EGHMS cet.* ist Conformation nach dem folgenden Aorist und mit *Lchm.* u. *Tisch.* ἀναβαινόντων nach ℵ*ABKLΔΠ al.* zu lesen. εἰς Ἱεροσόλυμα fehlt in ℵ*BD al.* u. Verss. u. verräth sich schon durch die abweichende griechische Namensform als eine ganz überflüssige Glosse. V. 42. Das ἔγνω Ἰωσὴφ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ der Rec. in *ACHΓΔΛΠ al.* verdankt seine Entstehung wol nur dem Anstoße, welchen man an ἔγνωσαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ (ℵ*BDL*) genommen hat. V. 45. αὐτόν nach εὑρόντες fehlt in ℵ*BC*DL al.* und ist wol nur verdeutlichende Glosse. ἀναζητοῦντες in ℵ^c*BCDL*, von *Lchm.* u. *Tisch.* recipirt, kann blos Conformation nach v. 44, und ζητοῦντες in ℵ**XΓΔΠ al.* ursprünglich sein. V. 51. Das ταῦτα nach τὰ ῥήματα in ℵ**BDM* fehlend und von *Tisch.* getilgt, ist warscheinlich nur *per homoiotel.* ausgefallen. V. 52. ἐν τῇ vor σοφίᾳ ist durch ℵ*L* zu schwach bezeugt, um mit *Tisch.* recipirt werden zu können.

Wohnenden wenigstens einmal im Jahre nach Jerusalem, um das Fest dort zu feiern. Die Frauen waren gesetzlich zur Mitreise nicht verpflichtet, pflegten es aber zu thun (vgl. 1 Sam. 1, 4 ff.), und der Rabban Hillel machte es ihnen sogar zur Pflicht (*Tanchuma f. 33. 4*). In Betreff der Söhne wurde das Alter von 12 Jahren als die Zeit erachtet, mit der die Unterweisung im Gesetze und die Gewöhnung an dasselbe zu beginnen hatte; s. die talmud. Belege hiefür bei *Lightf. hor. ad v. 42.* Das *partic. praes.* ἀναβαινόντων steht nicht regelwidrig statt des *aor.* ἀναβάντων, sondern richtig und sinngemäß in dem Nebensatze, ausdrückend was nach Gewohnheit des Festes zu geschehen pflegte. — V. 42ᵇ—44. Καὶ οὐκ ἔγνωσαν *cet.* gehört nicht zum Vorhergehenden in dem Sinne: ‚und seine Eltern wußten es nicht (daß er dort geblieben war), sondern zum Folgenden: und seine Eltern wurden es nicht inne (ἔγνωσαν nicht ᾔδεισαν), merkten sein Zurückbleiben nicht; meinend aber, daß er sich unter der Reisegesellschaft befinde, kamen sie eine Tagereise weit und suchten ihn am Abend unter den Verwandten und Bekannten. συνοδία Reisegesellschaft. Man pflegte die Reise in großen Karawanen zu machen. — V. 45 u. 46. Als sie ihn nicht fanden, kehrten sie nach Jerusalem zurück ihn suchend, und fanden ihn nach drei Tagen im Tempel sitzend mitten unter den Lehrern, ihnen zuhörend und sie fragend. Die 3 Tage sind nicht von ihrer Wiederankunft in Jerusalem an, auch wol nicht so zu berechnen, daß der Tag der Rükkehr als erster gezählt wäre (*Mey.*), sondern natürlicher von dem Zeitpunkte der Trennung des Knaben von den Eltern oder seinem Zurückbleiben in Jerusalem, wonach ein Tag für die Reise, der zweite für die Rükkehr nach Jerusalem und der dritte für das Suchen dort anzunehmen ist. So *Euthym., Grot., Paul., God., v. Hofm.* u. A. ἐν τῷ ἱερῷ d. i. in einer der Vorhofshallen des Tempels; schwerlich in der Synagoge *quae erat prope atrium in monte templi* (*Glossa Joma f. 68, 2* bei *Lightf. hor. ad h. l.*). Das Sitzen ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων hat man sich nicht so vorzustellen, daß ihm statt unter den Schülern ein Ehrenplatz unter den Lehrern eingeräumt worden war (*Bl., God.* u. A.)[1], überhaupt die Vorstellung einer Schule, in der die Schüler zu Füßen des Lehrers saßen, fern zu halten. Man hat sich den Hergang etwa so zu denken, daß ein Rabbi mit dem Knaben ein Gespräch angeknüpft hatte, und die Verständigkeit seiner Antworten und Fragen andere Gesetzlehrer auf ihn aufmerksam machte, daß sich ein Kreis von Lehrern um ihn gesammelt hatte und eine Disputation über Gesetzesfragen sich entwickelte, an der der Knabe sich lebhaft beteiligte und durch seine Antworten und Fragen alle Hörer in Erstaunen sezte. Der Gesetzesunterricht der Rabbinen geschah nämlich in Gesprächsform, wobei die Schüler nicht blos die Fragen

1) Dies hat man aus dem καθεζόμενον auf Grund der Angabe *Megilla fol. 21, 1: a diebus Mosis ad Rabban Gamalielem non didicerunt legem nisi stantes* gefolgert, aber schon *Vitringa, de Synag. vet. p. 167 sq.* hat aus dem N. T. nachgewiesen, daß jene Angabe irrig sei, wie auch *God.* anerkent.

der Lehrer beantworteten, sondern auch Fragen an die Lehrer richteten; vgl. *Lightf. hor. ad h. l.* — ἐπὶ τῇ συνέσει κ. ταῖς ἀποκρίσεσιν αὐτοῦ über die Einsicht überhaupt und besonders über die Antworten, welche diese Einsicht kundthaten (*Mey.*). — V. 48. *Καὶ ἰδόντες cet.* Als sie (Joseph und Maria) ihn sahen, erstaunten sie, nämlich darüber, ihn hier und so zu finden, wie sie nicht erwartet hatten, und seine Mutter sagte zu ihm: „Kind, warum hast du uns also gethan, denn dein Vater und ich suchten dich mit Schmerzen". Daß in diesem Kreise von Männern Maria und nicht Joseph das Wort ergreift, läßt sich schwerlich daraus genügend erklären, daß das Muttergefühl lebendiger, rascher, durchbrechender ist (*Weiss*), sondern nur aus der verschiedenen Stellung beider zu dem Kinde. Als Mutter hatte Maria wie das größere Anrecht so auch die größere Sorge um den Sohn; wenngleich sie als Eheweib Josephs dem Knaben gegenüber Joseph den Vater zuerst nent („dein Vater u. ich" sagt.). Ihre Worte enthalten den Vorwurf, daß sein Zurückbleiben ihnen schmerzliche Angst und Sorge gemacht habe, und dieser Vorwurf ist Ausdruck des unmittelbaren Gefühls, welches darüber nicht reflectirt, daß das zum Messias bestimte Kind nicht verloren gehen könne. V. 49. Die Erwiderung des Knaben: *τί ὅτι cet.* „was ist es, daß ihr mich suchtet" d. h. was für Grund hattet ihr mich mit Schmerzen zu suchen? „Wußtet ihr nicht, daß ich in dem was meines Vaters ist sein muß?" ist nicht als Vorwurf zu fassen, sondern nur Ausdruck des Befremdens über die unnötige Sorge, die sie sich seinetwegen gemacht haben. Sie hätten doch wissen können, daß er, wenn nicht bei ihnen, im Hause seines Vaters sein müsse. *τὰ τοῦ πατρός μου* kann sprachlich bedeuten: das was meinem Vater gehört, d. i. sein Haus (so die Kirchvv. u. meisten neueren Ausll.), oder auch: die Sache meines Vaters, seine Angelegenheiten (vgl. 1 Tim. 4, 15). So *Calv.*, unter den Neueren *de W., Ew.* u. A. Da aber die Antwort sich auf das Suchen der Eltern bezieht, so ist zunächst an den Ort zu denken, wo sie ihn ohne weiteres hätten finden können. In dem *τοῖς τοῦ πατρός μου* nicht nur, sondern noch stärker in dem *δεῖ εἶναι μέ* spricht der Knabe das Bewußtsein von einem so einzigartigen Verhältnisse zu Gott aus, wie kein anderer Mensch in Warheit von sich aussagen kann. Gott nent er seinen Vater wol weniger im Gegensatz gegen Joseph, den Maria seinen Vater genant hatte, als im klaren Bewußtsein, daß das Verhältnis, in welchem er zu Gotte steht, von dem allgemeinen Verhältnisse der Menschen zu Gott als dem himmlischen Vater Aller wesentlich verschieden ist, und mit dem *δεῖ εἶναι μέ cet.* daß ihm als Sohn die Pflicht obliegt, da zu sein, wo sein Vater ist d. h. die Gemeinschaft mit Gott seinem Vater zu pflegen. Das in dieser Antwort Jesu sich aussprechende Bewußtsein seiner Gottessohnschaft ist nicht in ein Vorgefühl seines messianischen Berufes (*Mey.* u. A.) abzuschwächen, oder in das ‚Bewußtsein eines wahren Liebesverhältnisses zu Gott, das nicht durch das Kindschaftsverhältnis seines Volkes zu Gott vermittelt ist (daher nicht *ἡμῶν*) und durch die Art, wie es sich in einen gewissen Gegensatz zu dem natürlichen Kindesverhältnis stelt, einen

einzigartigen Charakter bekomt' (*Weiss* mit *Keim*), umzudeuten. Denn der einzigartige Charakter, welchen *W.* diesem Bewußtsein zuerkent, gründete sich nicht auf ein besonderes Liebesverhältnis Gottes zu Jesu; denn davon hatte der zwölfjährige Knabe noch keine factischen Beweise erhalten, sondern auf seinen übernatürlichen Ursprung; darauf daß er nicht von einem menschlichen Vater erzeugt, sondern auf übernatürliche Weise durch Wirkung des Geistes und der Kraft Gottes von Maria geboren war (1, 35). Von diesem metaphysischen Grunde seines irdischen Daseins aus erschloß sich ihm bei fortschreitender geistiger Entwickelung das Bewußtsein seiner Gottessohnschaft, das er hier zum ersten Male klar und bestimt ausspricht, und zwar nicht als ein durch die Macht der Eindrücke, welche die erste Teilnahme an den Heiligtümern des Festes und des Tempels auf ihn machte, erzeugtes unwillkürliches Hervorbrechen dieser Erkentnis, sondern als gereifte Frucht seines inneren Lebens, wie das δεῖ εἶναι μέ *cet.* klar beweist, woraus man ersieht, daß er sich nicht nur als Sohn Gottes im vollen Sinne des Wortes weiß und fühlt, sondern auch den Beruf, den er als Sohn Gottes zu erfüllen hat, deutlich erkant hat. — V. 50. „Und seine Eltern verstanden das Wort nicht, das er zu ihnen redete." Dieses Nichtverstehen findet noch *Mey.* schlechthin unvereinbar mit den Offenbarungen, welche die Eltern 1, 32. 35. 2, 10 ff. über den Sohn empfangen hatten. Und was *Weiss* dagegen bemerkt, daß nämlich jene Offenbarungen sich doch immer nur auf seinen künftigen Beruf bezogen, und daß die Art, wie das Bewußtsein seiner Gotteskindschaft sich jezt im Gegensatze zu der bisherigen Unterordnung des Kindes unter die Eltern geltend machte, sie überraschte und ihnen unverständlich blieb — das reicht zur Entkräftung jenes Einwandes in keiner Weise aus. Gehörte denn etwa das Sein im Hause Gottes, das er als ihm obliegende Pflicht ausspricht, nicht zu seinem messianischen Berufe oder nicht zur Vorbereitung auf denselben? Oder liegt in diesen Worten eine Auflehnung gegen die elterlichen Rechte? Das Gegenteil hievon ist doch in v. 51 unzweideutig ausgesprochen, wenn der Evangelist hier weiter berichtet, daß der Sohn ohne Verzug und Widerstreben mit den Eltern nach Nazaret ging und *ihnen unterthan war.* Die allein richtige Erwiderung auf den Einwand *Meyers* ist die: Alles was der Maria und dem Joseph über den göttlichen Ursprung und Beruf Jesu offenbart worden war, gewährte ihnen keine solche Einsicht in seine gottmenschliche Natur, daß sie sich eine deutliche Vorstellung von seiner geistigen Entwickelung hätten machen können. Darum können sie die Rede des Knaben nicht begreifen. Die geistige Entwickelung der gottmenschlichen Person Jesu ist ein Problem, das bis jezt noch kein menschliches Denken befriedigend zu lösen d. h. psychologisch zu ergründen vermocht hat.

V. 51^{b} u. 52. Abschluß der Kindheitsgeschichte. Nicht blos die allgemeine Angabe v. 52 über die weitere Entwickelung Jesu, sondern auch schon die Bemerkung v. 51^{b} über Maria's Verhalten zu den bisherigen Erlebnissen mit ihrem Sohne dient zum Abschlusse dessen

was Luk. aus der Kindheit Jesu zu berichten sich vorgenommen hatte. Maria „bewahrte alle diese Dinge in ihrem Herzen“. *ῥήματα* nicht Worte sondern Dinge wie 1, 65. Das *πάντα* zeigt, daß *τὰ ῥήματα* nicht auf die Antwort beschränkt werden darf, welche Jesus in v. 49 seinen Eltern gab, und daß auch mit *τὰ ῥήματα* nicht blos die prophetischen Zeugnisse über Jesum aus dem Munde Symeons und der Hanna gemeint sind, sondern unter *πάντα τ. ῥήμ.* alles begriffen ist, was Maria Wunderbares mit demselben nach wie schon vor seiner Geburt erlebt hatte. Das Bewahren dieser Dinge im Herzen deutet die Seelenstimmung an, mit der sie der weiteren Entfaltung des Wesens Jesu entgegensah. — Von Jesu heißt es v. 52: Er schritt vorwärts, nahm zu an Weisheit (*σοφία* wie v. 40) und *ἡλικίᾳ* Leibesgröße, Wachstum, nicht Alter, was überflüssig zu sagen war, und an *χάριτι* Huld oder Gunst bei Gott und Menschen. Die fortschreitende Entwickelung seiner geistigen und leiblichen Natur war von Huld, welche Gott und Menschen ihm zuwandten, begleitet, vgl. 1 Sam. 2, 26.

Cap. III. Auftreten und Wirken Johannes des Täufers. Taufe und Stammbaum Jesu.

V. 1—20. **Das Auftreten und Wirken des Täufers.** Vgl. Mtth. 3, 1—12. Mrk. 1, 2—8. Um die evangelische Geschichte in die allgemeine Weltgeschichte einzurahmen, hat Luk. das *Auftreten des Täufers Johannes,* mit welchem, wie *Bengel* sich ausdrükt, *quasi scena N. Ti. panditur,* nicht nur nach dem Regierungsjahre des römischen Kaisers, sondern auch durch Nennung der damaligen weltlichen und geistlichen Herscher des jüdischen Landes bestimt. „Im 15ten Jahre der Regierung des Kaisers Tiberius.“ *Καίσαρος* ist Würdename wie 2, 1; *Τιβερίου Καισ.* eig. ‚des Tiberius als Kaiser‘, vgl. *Winer* Gr. §. 20, 4[b]. Augustus starb den 19. Aug. 767 *u. c.* oder 14 n. Chr. *Aer. Dionys.,* und Tiberius folgte ihm als Kaiser. Hiernach erstrekt sich das erste Jahr der Herschaft des Tiberius vom August 14 bis dahin 15, und das funfzehnte vom Aug. 28 bis Aug. 29 n. Chr. Da jedoch Augustus seinen Stiefsohn Tiberius schon Ende des J. 11 oder mit Beginn des J. 12 unserer Zeitrechnung in der Art zum *collega imperii* angenommen, daß er in allen Provinzen und bei allen Heeresabteilungen gleiche Machtvollkommenheit wie er selbst haben solte (vgl. *Tacit. Annal. I, 3. Sueton. Tib. c. 20 f. Vellej. Paterc. II, 121*), so ist es fraglich geworden, ob Luk. die Regierungsjahre des Tiberius vom Beginne der Alleinherschaft oder schon vom Antritte der Mitregentschaft datire. Die leztere Ansicht ist von *Usher, Vossius, Cleric.,* in neuerer Zeit von *Lichtenstein,* Lebensgesch. des H. Jesu Christi S. 4 u. 126 ff., *Caspari,* chronol. geogr. Einl. in d. Leben Jesu Chr. S. 36 ff. und besonders von *Wieseler,* Beitrr. S. 177 ff. u. *Zumpt,* d. Geburtsjahr Christi S. 282 ff. 293—96 verteidigt worden, während *Ideler,* Hdb. d. Chronol. I S. 418, *Anger,* zur Chronologie des Lehramts Christi I (Lpz. 1848) und die

meisten Ausll. sich für die Zählung der Jahre vom Beginne der Alleinherschaft entschieden haben. Dieser Ansicht schließen auch wir uns an, da die Gründe, welche *Wies.* u. *Zumpt* mit großem Scharfsinne für die Rechnung nach dem Beginne der Mitregentschaft entwickelt haben, nicht überzeugend erscheinen. Weder die Aussage der Juden Joh. 2, 20 über die Zeitdauer des Tempelbaues noch die übrigen, namentlich von *Wies.* S. 181 ff. aus Stellen des N. T. gefolgerten chronologischen Data über verschiedene Thatsachen der evangelischen Geschichte liefern gesicherte Anhaltspunkte für die Bestimmung des Jahres, in welchem Johannes oder Jesus aufgetreten ist, um darnach die Angabe Luc. 3, 1 deuten zu können. Noch weniger läßt sich aus Münzen, welche eine Mitregentschaft des Tiberius bezeugen, ohne weiteres folgern, daß Geschichtschreiber die ἡγεμονία des Kaisers Tiberius von seiner Erhebung zum *collega imperii* an datirt haben. Weder *Sueton,* noch *Tacitus,* noch *Dio Cassius,* noch auch *Josephus* haben dies gethan, sondern die Dauer seiner Regierung vom Tode des Augustus an datirt. ‚Auch im Oriente und namentlich in Syrien bediente man sich ohne Zweifel der gleichen Rechnung. Auf den Münzen von Antiochia und Seleucia wird Tiberius' erstes Regierungsjahr mit dem 45sten der Actischen Aera d. h. mit dem J. 15 n. Chr., sein drittes mit dem 47sten derselben Aera (17 n. Chr.) zusammengestelt; freilich führt er auf denselben den Titel Augustus, der ihm erst nach des vorigen Kaisers Tode zuerkant wurde' (*Zumpt* S. 283 f.).[1] Hiernach ist es ganz unwarscheinlich, daß Luk. die Regierungsjahre desselben von seiner Mitregentschaft an gerechnet haben solte, da auch *Zumpt* S. 293 bemerkt, daß diese Zählung in Rom nie Geltung gehabt hatte, also auch von bedeutenderen Geschichtschreibern, welche amtliche Schriften benuzt hatten, nicht angewandt worden war. Noch weniger wird diese Zählung in den Provinzen verbreitet und populär gewesen sein, so daß Lukas sich dadurch hätte bestimmen lassen, ihr zu folgen. Die Meinung *Schürer's* (Neutestl. Zeitgesch. S. 242): diese Zeitangabe sei das Resultat einer Berechnung, welche der Evangelist vom Todesjahre Jesu aus angestelt habe, entbehrt jedes Grundes. Sehr richtig hat dagegen *v. Hofm.* bemerkt: „Ein Ereignis wie das Auftreten des Täufers, welcher das ganze Volk in Bewegung brachte, blieb doch sicherlich fest genug

1) Damit vgl. noch die Bemerkungen von *Zumpt* S. 284. Anm. 1.: ‚Die Münzen, in denen man früher den Beweis zu finden glaubte, seine Regierung würde von einem früheren Zeitpunkte gerechnet, sind falsch gelesen. Man vgl. *Eckhel Doctr. numm. III, 277.* — Noch kürzlich hat *de Saulcy* in seinem *Considérations chronologiques* im *Athenaeum Français 1855 p. 640* erklärt, keine Münzen des Orients mit anderer Zeitrechnung von Tiberius' Regierung zu kennen'. Und S. 287: ‚Die Aegypter haben immer ihre Besonderheit in der Chronologie behalten. Tiberius' Regierung rechneten sie vom J. 4 n. Chr., wo derselbe von Augustus an Sohnesstatt angenommen und durch die tribunicische Gewalt, die er fortan behielt, über die übrigen Bürger erhoben wurde. Diese Rechnung findet sich aber nur auf gleichzeitigen Münzen'. — Hieraus erhellt wol klar genug, daß die Münzen, auf die man sich beruft, für den in Rede stehenden Beweis unbrauchbar sind.

im Gedächtnisse der Zeitgenossen, um auch das Jahr, in welchem es sich zugetragen, nicht vergessen zu lassen", so daß Luk. höchstens das nach irgend welcher Rechnung überlieferte Jahr in das entsprechende der Regierung des damaligen Kaisers umzusetzen brauchte. Wenn aber diese Zeitangabe sich auf Ueberlieferung gründet, so dürfen wir sie auch nicht nach Tag und Monat chronologisch berechnen d. h. das 15. Regierungsjahr des Tiberius nicht stricte vom 19. August 781 *u. c.*, an welchem Augustus starb, bis zum 19. Aug. 782 zählen, sondern nur so verstehen, daß das J. 781, in welchem Tiberius nach dem Ableben des Augustus die Regierung antrat, als sein erstes Regierungsjahr gezählt wurde, ohne darüber zu reflectiren, ob der Täufer erst nach dem 20. August oder schon im März oder April jenes Jahres aufgetreten war. Wie viel später aber Jesus aufgetreten ist, darüber fehlt jede Andeutung. Da er aber 6 Monate nach Johannes geboren war, und nach v. 28 als er begann (ἀρχόμενος) gegen oder ohngefähr (ὡσεί) dreißig Jahr alt war, so steht der Annahme nichts Erhebliches entgegen, daß auch er noch vor Ablauf des J. 781 *u. c.* aufgetreten war, wonach seine Geburt in das Jahr 751 *u. c.* fallen würde. Allerdings um 1 Jahr zu spät, wenn die Annahme der neueren Chronologen, daß der König Herodes vor Ostern d. J. 750 *u. c.* gestorben sei, außer Zweifel stände, was aber wie wir schon S. 213 bemerkt haben, nicht der Fall ist.

Die folgenden synchronistischen Angaben gewähren hierüber auch keine Entscheidung. *Pontius Pilatus*, der fünfte römische Procurator Judäa's (s. zu Mtth. 27, 2) wurde nach zehnjähriger Amtsverwaltung von Vitellius, dem Legaten Syriens seines Amtes entsezt und zur Verantwortung nach Rom geschikt, wo er nach dem Tode des Tiberius eintraf (*Jos. Antt. XVIII, 4, 2*). Hiernach erfolgte seine Amtsentsetzung im Januar 37 n. Chr. d. i. 790 *u. c.*, und sein Amtsantritt ist Anfang 27 oder Ende des J. 26 n. Chr. zu setzen. — Die Söhne des Königs Herodes erhielten Tetrarchien nach dem Tode ihres Vaters 750 *u. c.* *Herodes Antipas* war Tetrarch von Galiläa bis zu seiner Absetzung durch Caligula im J. 39 n. Chr. oder 792 *u. c.* Zu seinem Gebiete gehörte auch Peräa. Sein Bruder *Philippus* erhielt zur Tetrarchie *Batanaea* mit *Trachonitis* und *Auranitis* mit einem Teile des sogenanten Hauses des *Zenodorus* nach *Jos. Antt. XVII, 11, 4;* oder wie *Jos. de bel. jud. II, 6, 3* sagt: *Batanaea* und *Trachon* und *Auranitis* und einige Teile des Hauses *Zenons* (καί τινα μέρη τοῦ Ζηνῶνος οἴκου). Statt dessen ist *Ant. XVIII, 4, 6 Trachonitis, Gaulanitis* und *Batanaea* als Gebiet seiner Tetrarchie, und *XVIII, 5, 4* ist Philippus kurz Tetrarch von *Trachonitis* genant. *Ituraea* wird bei *Joseph.* nur einmal (*Ant. XIII, 11, 3*) erwähnt, wo er berichtet, Aristobulus habe von dem Lande der Ituräer einen großen Teil erobert und dessen Bewohner genötigt, entweder auszuwandern oder die Beschneidung anzunehmen, während er Ituräa nirgends als Bestandteil der Tetrarchie des Philippus nent. Von einer unbegründeten Ansicht über die Landschaft Ituräa ausgehend haben *Keim* (in *Schenkels* Bibellex. III S. 41) und *Schürer* (Neutestl. Zeitgesch. S. 229) die Zugehörigkeit von Ituräa zur Tetrarchie des

Philippus bestritten, weil *Josephus* darüber völlig schweige und weil Caligula nach *Dio Cass. LIX, 12* zu Ende des J. 38 diese Landschaft einem gewissen *Soaemus* verliehen habe, der sie bis zu seinem Tode behielt, worauf sie nach *Tacit. Annal. XII, 23* zur Provinz Syrien geschlagen wurde, während um dieselbe Zeit (37—44 n. Chr.) Agrippa I die ganze Tetrarchie des Philippus in Besitz hatte (*Jos. Antt. XVIII, 6, 10. XIX, 8, 2*). Aber statt aus dem Schweigen des *Joseph.* ein Argument gegen die Angabe des Luk. zu formiren, hätten die genanten Kritiker erst untersuchen sollen, zu welcher Landschaft die von *Batanaea, Trachonitis* und *Auranitis* unterschiedenen Teile vom Hause des *Zenodorus,* welche Philippus mit Auranitis erhalten hat, gehörten. Man hat (mit *v. Hofm.*) zwischen dem längs dem nordöstlichen Abfalle des Dschebel Heisch und dem gebirgigen, im Antilibanus gelegenen Ituräa zu unterscheiden. An ersteres ist zu denken bei der Angabe des *Joseph. Ant. XIII, 11, 3,* daß Aristobulus einen großen Teil des Landes der Ituräer erobert habe. Dieser Teil von Ituräa ist wol auch die zwischen Trachon und Galiläa gelegene Landschaft, welche Augustus nach dem Tode des Zenodorus dem Könige Herodes geschenkt hat (*Jos. Antt. XV, 10, 3. bel. jud. I, 20, 4*) und von der Philippus einen Teil zu seiner Tetrarchie erhalten hat. Dagegen sind es von Aristobulus nicht unterworfene Ituräer, welche dem Ptolemäus, Sohne des Mennäus unterthänig waren (*Strab. XVI, 2, 10. 18*), dessen Sohn *Lysanias* von *Jos.* (*Antt. XIV, 7, 4*) als Herscher von *Chalkis* erwähnt wird und deren Land (*τὴν τῶν Ἰτουραίων τῶν Ἀραβων*) von Caligula dem Soaemus gegeben wurde (*Dio Cass. LIX, 12*). — *Trachonitis* hieß (nach *Wetzstein* zu *Delitzsch'* Hiob S. 582 der 2. A.) ‚jene große vulkanische Landschaft, welche am Ostrande des Jordanthales, dem *Hula-* und *Tiberias*-See gegenüber, beginnend sich mehr als 30 deutsche Meilen gegen Osten zieht, südöstlich bis an den *Wadi Sirḥân* und nordwestlich bis zu einer, etwa 10 M. NO. von Damask gelegenen, *Goweir* genanten Bodendepression reicht. Den Namen hatte die Trachonitis von den *τράχωνες* d. h. von den zu Gruppen vereinigten oder Gebirgszüge bildenden und mit Lavafeldern umgebenen todten Vulkanen. Die beiden größten dieser Berge sind das Haurangebirge im Westen und das *Safâh*-Gebirg im Osten; sie heißen *οἱ δύο τράχωνες* bei Strabo. Die östliche Hälfte der Trachonitis war, weil wasserleer und uncultivirbar, zu allen Zeiten nomadischen Raubstämmen überlassen, die im Altertum den Collectivnamen Ituräer hatten. Die westliche Hälfte der Trach. (an Größe etwa ein Drittel der östlichen) ist abgesehen von dem Haurangebirge und dem Lavafelde *Legâh* eines der gesegnetsten Länder der Erde; in der Mitte derselben liegt die *Nukra.*' Diese Vulkanregion hat erst *Wetzstein*, Reisebericht über Hauran und die Trachonen. Berl. 1860 näher beschrieben. Hiernach hat man zwischen Trachonitis im allgemeinen und im engeren Sinne zu unterscheiden. Trachonitis im allgemeinen ist das große, die Landschaften Gaulanitis, Batanäa (mit Nukra), Auranitis und Trachonitis im engern Sinn umfassende Basaltgebiet; im engeren Sinn umfaßte Trachonitis den wildesten Teil dieser Vulkanregion, d. i. außer *Gebel Haurân* und

Legâh in der westlichen Hälfte noch die ganze östliche (*Safâh, Harra, Diret el-Tulûl*). Dem gemäß erklärt *Wetzst.* die Aussage des Luk. über die Tetrarchie des Luk. so, daß mit τῆς Ἰτουραίας κ. Τραχωνίτιδος χώρας ein Land gemeint ist, welches mit Ἰτουραίας nach dem räuberischen Teile seiner Bevölkerung und Τραχωνίτιδος allgemeiner nach seiner trachitischen Bildung benant wird Eine Erklärung, für welche nicht nur die Identificirung von Ἰτουραία und Τραχωνῖτις χώρα im *Onom.* des *Euseb. p. 242 ed. Lars.* und *Parth.*, sondern auch noch andere Gründe sprechen.

Als gleichzeitig nent Luk. noch einen *Lysanias* als Tetrarchen von *Abilene*, nicht um angegeben, daß der damalige Tetrarch von Abilene Lysanias hieß, sondern daß das Fürstentum *Abilene* damals einem Lysanias unterthänig war. Dieses Fürstentum hat seinen Namen von der Hauptstadt *Abila* im Antilibanus, 18 röm. Meilen nordwestlich von Damaskus am südlichen Ufer des *Barada*-Flusses, wo sich noch Trümmer unter dem Namen *Nebi Abel* erhalten haben; vgl. *Robins.* N. bibl. Forsch. S. 623 ff. Einen älteren Lysanias, Sohn des Ptolemäus, Sohnes des Mennäus erwähnt *Joseph.* (*Ant. XIV, 7, 4. bel. jud. 1, 13, 1*) als Dynasten von *Chalkis* unter dem Libanon, wozu damals Heliopolis, die Ebene Marsyas und der Ituräer Bergland gehörte, welche nach *Strab. XVI, 2, 19* dem Ptolemäus unterthänig waren. Diesen Lysanias tödtete auf Anstiften der Kleopatra Antonius im J. 34 v. Chr. und gab einen Teil seiner Besitzung der Kleopatra (*Jos. Antt. XV, 4, 1. Dio Cass. IL, 32*). Was Antonius mit dem übrigen Teile machte, ist nicht berichtet. Daß derselbe aber den Kindern des Getödteten gelassen oder nach dem Sturze des Antonius restituirt wurde, das läßt sich mit hoher Warscheinlichkeit daraus schließen, daß nach *Jos. Antt. XV, 10, 1. bel. jud. 1, 20, 4* um das J. 28 v. Chr. *Zenodorus* den οἶκος des Lysanias gepachtet hatte, und daß Augustus diesen Zenodorus, der mit den Söhnen des getödteten Lysanias in einer durch eine Inschrift (*Böckh corp. insc. gr. 4523*) bezeugten nahen verwandtschaftlichen Beziehung stand, weil er die Räubereien der Trachoniten begünstigte, zwang, den gepachteten οἶκος des Lysanias, nämlich Trachon, Batanäa und Auranitis, an den König Herodes abzugeben. ‚Wenn man bedenkt — so hat *v. Hofm.* daraus mit Recht gefolgert — daß Lysanias nach seines Vaters Tode nur sechs Jahr gelebt hat und daß zwischen seinem Tode und des *Zenodorus* Verlust jener gepachteten Gebiete nur eilf Jahre inmitten liegen, so dürfte die Vermutung nicht ungerechtfertigt sein, daß er dieselben während der Minderjährigkeit der ihm nächst verwandten Söhne des Lysanias in Pacht hatte, denen dann, da er selbst das Land zwischen Trachon und Galiläa überkommen hatte, von dem Gebiete ihres Vaters Chalkis und Abila als selbsteigener Besitz verblieb.‘ Den eigenen Besitz des Zenodorus (*τὴν τούτου μοῖραν, οὐκ ὀλίγην οὖσαν, ἣ μεταξὺ τοῦ Τράχωνος καὶ τῆς Γαλιλαίας ἦν, Οὐλάθαν καὶ Παναίδα καὶ τὴν πέριξ χώραν*) gab nach seinem Tode Augustus auch dem Könige Herodes. Da nun Philippus als Tetrarchie nur Trachonitis, Batanäa und Auranitis d. i. den von Zenodorus in

Pacht gehabten *οἶκος* jenes Lysanias und Teile vom Hause des Zenodorus erhalten hat (s. S. 249), so war im 15. Regierungsjahre des Tiberius Abila mit seinem Gebiete, zu dem vielleicht auch Chalkis und der nicht dem Philippus gegebene Teil vom Hause des Zenodorus gehörten, ein selbständiges Fürstentum unter der Herschaft des von Luk. genanten Tetrarchen Lysanias, welcher entweder ein Sohn oder ein Enkel des vor 62 Jahren getödteten älteren Lysanias war. Nach seinem Tode wurde seine Tetrarchie warscheinlich zur Provinz Syrien geschlagen, wie nach des Philippus Tode auch dessen Tetrarchie mit Syrien vereinigt wurde (*Jos. Antt. XVIII, 4, 6*). Dies ergibt sich daraus, daß der Kaiser Caligula, als er unmittelbar nach seinem Regierungsantritte dem *Agrippa,* einem Enkel des Königs Herodes und der Mariamne, die Tetrarchie des Philippus mit dem Königstitel verlieh, demselben auch die Tetrarchie des Lysanias schenkte (*Jos. Antt. XVIII, 6, 10*), und der Kaiser Claudius demselben nicht nur diese *ἀρχή* bestätigte, sondern auch alles, was sein Großvater Herodes von Judäa und Samaria besessen hatte, als nach dem Rechte der Verwandtschaft ihm gehörend, und dazu noch Abila des Lysanias und alles was auf dem Libanongebirge lag, von dem Seinigen (*ἐκ τῶν αὐτοῦ*) hinzufügte. Außerdem verlieh Claudius seinem Bruder Herodes die Landschaft Chalkis mit dem Königstitel (*Jos. Antt. XIX, 5, 1. 3. bel. jud. II, 11, 5. Dio Cas. LX, 8*). Nach dem Tode Agrippa's (im J. 44) wurde sein ganzes Königreich als römisches Gebiet eingezogen und dem Procurator Cuspius Fadus unter Oberaufsicht des Statthalters von Syrien zur Verwaltung übergeben, weil Agrippa's hinterlassener Sohn, Agrippa II. erst 17 Jahr alt war, so daß man ihm die Regierung eines großen Reiches nicht anzuvertrauen wagte (*Jos. Antt. XIX, 9, 1. 2.* vgl. *bel. jud. II, 11, 6*). Dafür verlieh Claudius demselben später das durch den Tod des Herodes von Chalkis im J. 48 freigewordene Königreich am Libanon, und im J. 58 gegen Rückgabe dieses Königreichs die ehemalige Tetrarchie des Philippus (Batanäa, Trachonitis, Gaulanitis) mit Hinzufügung von Abila, welches die Tetrarchie des Lysanias gewesen war (*Jos. Antt. XX, 7, 1* oder *τὴν Λυσανίου βασιλείαν*, wie es *bel. jud. II, 12, 8* heißt)[1].

V. 2. Außer den weltlichen Herschern nent Luk. noch die geistlichen Oberhäupter des jüdischen Volks zu jener Zeit. *ἐπὶ ἀρχιερέως Ἀ. κ.*

1) Durch diese Notizen des *Josephus* über die Reiche der Herodier wird die Angabe unseres Evangeliums über Lysanias als vollkommen richtig erwiesen, wie schon *Winer,* R. W. unter Abilene, *Wieseler,* chronol. Synopse S. 174 ff. u. Beitrr. S. 196 ff., *Zumpt,* Geburtsj. S. 298 f., *Schürer* a. a. O. S. 313, *v. Hofm.* Luk. S. 76 f. u. A. gezeigt haben. Wenn aber Luk. in einer Zeit, da Abilene schon längst kein selbständiges Fürstentum mehr war, Lysanias als Tetrarchen dieser Landschaft im 15. Regierungsjahre des Tiberius erwähnt, so gibt er sich als einen mit den geschichtlichen Verhältnissen Palästina's in den Tagen Jesu sehr genau bekanten Historiker zu erkennen, wogegen *Strauss, Gfroerer, B. Bauer, de W.* zu Luk. 3, 1, *Hilgenf.* und *Holtzmann* (in der Ztschr. f. wiss. Theologie 1873 S. 93) mit der Behauptung, daß Luk. einen ‚groben chronologischen Irrtum' zeige, nur ihre mangelhafte Kentnis der Geschichte des jüdischen Landes kundgethan haben.

K. als Hannas und Kaiafas Hoherpriester war. Amtirender Hoherpriester, der das Opfer am Versöhnungstage zu bringen hatte (Joh. 11, 49), war damals *Joseph* genant *Kaiafas* (s. zu Mtth. 26, 3), welcher von Valerius Gratus, dem Amtsvorgänger des Pontius Pilatus dazu ernant war und dieses Amt von 18—36 n. Chr. bekleidete (*Jos. Antt. XVIII, 2, 2*). Er war Schwiegersohn des *Hannas* oder *Ananus* (Joh. 18, 13). Dieser hatte das Hohepriestertum in den JJ. 6—15 gehabt, war dann von Valerius Gratus abgesezt, und Ismael, bald darauf Eleazar, Hannas' Sohn, nach einem Jahre Simon und ein Jahr später Kaiafas zum Hohenpriester gemacht worden (*Jos. l. c.*). Aber als vormaliger Hoherpriester und als Schwiegervater des Kaiafas behielt Hannas bedeutenden Einfluß (Joh. 18, 12), so daß er nicht nur wie alle gewesenen Hohenpriester ἀρχιερεύς genant wurde, sondern auch teilweise hohepriesterliche Obliegenheiten versah, gelegentlich dem Synedrium präsidirte. Da die Rec. ἀρχιερέων nur durch Minuskeln bezeugt und der Sing. ἀρχιερέως ohne Zweifel die ursprüngliche Lesart ist, so nent ihn Luk. hier u. Act. 4, 6 vor Kaifas und gebraucht ἀρχιερεύς von beiden in dem Sinne, daß er sie damit als die Vorsteher und Leiter des gottesdienstlichen und religiösgesetzlichen Gemeindelebens des jüdischen Volks bezeichnet. Aus der Bezeichnung beider als ἀρχιερεύς und der Nennung des Hannas vor Kaiafas ist daher weder zu schließen, daß beide in der Führung des Amtes jährlich mit einander gewechselt hätten (*Selden, Hug, Friedlieb,* Archäol. der Leidensgesch.), wofür jeder geschichtliche Beweis fehlt, noch daß Hannas Vicar des Kaiafas gewesen (*Lightf., Reland, Wolf, Kuin.* u. A.), wogegen schon die Nennung des Hannas vor Kaiafas entscheidend spricht, noch daß Hannas als Präses des Synedriums (נָשִׂיא) zuerst genant sei (*Wiesel.* chronol. Synopse S. 186 ff. u. Beitrr. S. 205 ff., *Volkm.*), da *Wies.* auch in den Beitrr. die Ansicht, daß nicht der amtirende Hohepriester, sondern ein anderer Oberpriester ständiger Präses des Synedriums gewesen, ebenso wenig überzeugend begründet hat, als *Schürer* a. a. O. die gegenteilige Meinung, daß stets der fungirende Hohepriester, und zwar als solcher den Vorsitz im Synedrium geführt habe; vgl. dagegen *v. Hofm.,* Luk. S. 78 f.

Zu jener Zeit, als das jüdische Volk unter der Herschaft und Führung der genanten weltlichen und geistlichen Oberen sich befand, ‚erging das Wort Gottes an Johannes, den Sohn des Zacharias'. ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ = וַיְהִי דְבַר יהוה Jes. 38, 4. Jer. 1, 1 LXX. ἐν τῇ ἐρήμῳ, wo Johannes laut 1, 80 aufgewachsen war. Der Inhalt dieser Gottesoffenbarung ergibt sich aus dem, was Johannes nach v. 3 infolge derselben that. Sie bestand in der göttlichen Weisung, seine prophetische Thätigkeit zu beginnen.

V. 3—18. *Das Wirken Johannes des Täufers.*[1] Infolge des

---

1) V. 4. Das λέγοντος (Rec.) hinter προφήτου fehlt in ℵ*BDLΔ al.* und ist Zusatz aus Mtth. 3, 3. — In v. 5 ist εἰς εὐθεῖαν (Rec.) durch ℵ*ACLΓΔΛΠ al.* besser beglaubigt als das von *Lchm.* und *Tisch.* nach *BDΞ* aufgenommene εἰς

empfangenen Wortes Gottes ging Johannes in die ganze Umgegend des Jordan d. i. das Jordangelände zu beiden Seiten des Flusses vom galiläischen bis zum todten Meere, *κηρύσσων βάπτισμα cet.* wie Mrk. 1, 4; s. die Erkl. zu Mtth. 3, 6 u. 11. — Wie Matth. und Mark. so stelt auch Luk. das Wirken des Täufers als Erfüllung der Weißagung des Propheten Jesaja c. 40 dar, und führt dieselbe vollständiger an, aber gedächtnismäßig nach der LXX, indem er von den beiden lezten Sätzen (v. 6 des Jes.) den einen: *καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου* wegläßt und nur den anderen: *καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ*, wie die LXX das hebr. וְרָאוּ כָל־בָּשָׂר יַחְדָּיו paraphrasirt haben, aufgenommen hat, weil durch diese Paraphrase die von Johannes zu wirkende Wegbereitung in deutliche Beziehung zu dem Heile Gottes, welches Jesus bringen wird, gesezt ist. Ueber den Sinn des ganzen Citats s. die Erkl. zu Mtth. 3, 3. Die einzelnen Sätze des 5. V. sind nur weitere Ausmalungen des Bildes der Wegbahnung für das Kommen des Herrn. *ἔσται τὰ σκολιὰ εἰς εὐθεῖαν sc. ὁδόν* das Krumme wird zu geradem Wege. *αἱ τραχεῖαι sc. ὁδοί* die rauhen, unebenen Wege *εἰς ὁδοὺς λείας* zu glatten. — V. 7—9. Die Beschreibung der asketischen Lebensweise des Täufers (bei Mtth. u. Mrk.) hat Luk. als für die heidenchristlichen Leser seines Evangeliums von keinem Belange weggelassen und nur den Bericht über die Bußpredigt desselben erwähnt, und zwar ausführlicher als jene beiden, indem er auch die Lehren angibt, die Johannes den verschiedenen Volksklassen über die rechten Werke der Buße erteilt hat. — Die Strafrede v. 7—9 stimt wörtlich mit Mtth. 3, 7—10, wo wir sie schon erklärt und auch den Unterschied, daß nach Matth. diese Rede an die Pharisäer und Sadducäer, nach Luk. an die *ὄχλοι* gerichtet ist, erörtert haben. — V. 10—14. Da der Täufer *καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας* der Sinnesänderung würdige d. h. den Ernst der Bekehrung bekundende Früchte forderte, so fragten ihn die *ὄχλοι*, was sie demzufolge (*οὖν*) thun solten. Seine Antwort: „Wer zwei Röcke hat teile dem mit der nicht hat (einen *χιτών*), und wer Speisen hat thue desgleichen", ist concret gefaßter Ausdruck opferwilliger, mildthätiger Liebe. Johannes forderte also nichts Sonderliches, sondern nur willige Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe Lev. 19, 18, vgl. Mtth. 22, 39 f. — Um diese Belehrung weiter zu specialisiren ist beispielsweise v. 12—14 noch erwähnt, was er Zöllnern

---

εὐθείας, das nur stilistische Besserung zu sein scheint. — V. 10. *ποιήσωμεν* in fast allen Uncialen statt *ποιήσομεν* in *GKU* u. Rec. ist ursprünglich; ebenso in v. 12 u. 14. — In v. 11 haben *Lchm.* u. *Tisch.* *ἔλεγεν* nach ℵ*B*LX al.* aufgenommen statt *λέγει* in *AC²DΓΔΛΠ al.* — In v. 14 ist die Stellung des *καί ἡμεῖς* hinter *τί ποιήσωμεν* in ℵ*BC*LΞ* wol ursprünglich, da die Stellung vor *τί ποιήσ.* in *AC³XΓΔΛΠ al.* Aenderung zu sein scheint. Gewiß aber ist *πρὸς αὐτούς* troz starker Bezeugung durch ℵ*AC³XΓΔΛΠ al.* nur Conformation nach v. 12 u. 13 und mit *Lchm.* u. *Tisch.* *αὐτοῖς* in *BC*DLΞ al.* zu lesen. — In v. 17 hat *Tisch. 8* nach ℵ**B* *διακαθᾶραι* und *συναγαγεῖν* ‚zu reinigen seine Tenne und zu sammeln . .' recipirt, da die auf *ACDLX al.* sich gründende Rec.: *καὶ διακαθαριεῖ . . . . κ. συνάξει* nach Matth. gebildet zu sein scheint.

und Kriegsleuten auf ihre Fragen antwortete. Die τελῶναι Zolleinnehmer (s. zu Mtth. 5, 46) waren eine wegen Ungerechtigkeiten und Erpressungen, die sie bei Erhebung der Zölle sich zu Schulden kommen ließen, übel berüchtigte Menschenklasse. Diese sollen nicht über das hinaus, was ihnen verordnet ist, einfordern. Ueber παρά c. accus. vgl. *Winer* §. 35, a[b], und über πράσσειν zu Stande bringen, ausführen, betreiben, dann Schulden, Abgaben, Steuern eintreiben, vgl. *Passow*, Lex. *s. v.* — Den στρατευομένοις im Kriegsdienste Befindlichen sagte er: Sie sollen nicht durch Plackereien und Angebereien etwas zu erlangen trachten, sondern sich mit ihrem Solde begnügen. διασείειν durchschütteln, erschüttern; bei Späteren tropisch: placken, ängstigen, durch Bedrohung und Aengstigung etwas erpressen, vgl. 3 Makk. 7, 21. συκοφαντεῖν von συκοφάντης Feigenangeber d. i. der welcher diejenigen angab, welche die in Attika bestehenden Feigengebote übertraten, komt nur in der tropischen Bed. vor: falsch angeben, verleumden, chicaniren, und mit sachlichem Objecte: etwas durch Chicane erpressen. So 19, 8 u. oft bei Griechen, s. *Rettig*, Theol. Stud. u. Krit. 1838 S. 775 ff. — V. 15—17. In Uebereinstimmung mit Matth. u. Mark. erwähnt Luk. auch das Zeugnis des Täufers über seine Stellung zu Christo, und motivirt dasselbe durch Angabe des Umstandes, der ihn dazu veranlaßte. Nämlich das Volk war in Erwartung, und alle erwogen in ihren Herzen hinsichtlich des Johannes, ob er nicht etwa der Christ, der verheißene Heiland sei. περὶ τοῦ Ἰωάννου gehört sowol zu προσδοκ. τοῦ λαοῦ als auch zu διαλογιζομένων πάντων. Die Bußpredigt des Täufers mit dem Hinweis auf das nahe bevorstehende Gericht hatte solchen Eindruck auf das Volk gemacht, daß alle Hörer die Frage, wer er doch sein möchte, ob vielleicht der Messias, in ihrem Innern bewegten. Dies bewog ihn, über sein Taufen und über die Beziehung seiner Wirksamkeit zur Ankunft und Wirksamkeit des Messias sich auszusprechen, und sich als den geringsten Diener des Stärkeren d. i. des Messias, der kommen werde, mit Geist und Feuer zu taufen, zu bezeichnen. Ueber den Sinn dieses Ausspruchs s. zu Mtth. 3, 11 und 12.

V. 18—20. Mit der allgemeinen Bemerkung: „Mit vielen und zwar auch anderen Vermahnungen verkündigte er dem Volke Heil", schließt Luk. v. 18 den Bericht über die Bußpredigt, und erwähnt sogleich auch das Ende seiner prophetischen Thätigkeit v. 19 u. 20. Πολλὰ καὶ ἕτερα sind nicht adverbial zu fassen, sondern als Accusative zu παρακαλῶν gehörend, wobei πολλά aussagt, daß Johannes mehr als die v. 7—15 angeführten Mahnungen, und ἕτερα daß er auch noch anderes als das Angeführte gepredigt hat. παρακαλεῖν ist auch 1 Tim. 6, 2 und Tit. 2, 15 *c. accus. rei* construirt, und da auch τὸν λαόν noch mit zu παρακαλῶν gehört, hier mit doppeltem Accusativ verbunden. παρακαλῶν ist aber dem εὐηγγελίζετο nicht zu coordiniren, so daß παραβ. sich auf die Ermahnungen zur Buße und εὐηγγελ. auf die messianischen Verheißungen bezöge (*Bl., God.*), sondern demselben subordinirt, den gesamten Inhalt der Johannespredigt bezeichnend, der nach seinem

Zwecke, das Volk für die Aufnahme des Heilandes zu bereiten, durch εὐηγγελιζ. als gute Botschaft, als Heilsverkündigung charakterisirt ist. Zu εὐαγγελίζεσθαι c. accus. pers. vgl. Act. 8, 25. 14, 21 und mit doppeltem Accusativ Act. 13, 22; und dazu *Winer* Gramm. S. 209 und 213. — V. 19. δέ correspondirt dem μέν in v. 18. Der Thätigkeit des Täufers machte Herodes, weil er wegen seiner Verbindung mit der Herodias und vieler anderer Uebelthaten von ihm gestraft wurde, ein Ende, indem er zu allen seinen bösen Thaten noch das hinzufügte, daß er ihn ins Gefängnis einschließen ließ. Die Wahl des Aor. κατέκλεισεν statt des Infinitivs ist parataktische Einfachheit des Styls, vgl. *Winer* §. 54, 5. Zur Sache vgl. Mtth. 14, 3—12 und Mrk. 6, 17—29 mit der Erkl. jener St., wo zugleich die nachfolgende Enthauptung des Täufers erzählt ist, die Luk. als für die evangelische Geschichte von keiner weiteren Bedeutung übergangen hat.

V. 21 u. 22. **Die Taufe Jesu.**[1] Vgl. Mtth. 3, 13—17. Mrk. 1, 9—11. Wie Luk. die Beschneidung Jesu um der Namengebung willen erwähnt, so auch die Taufe nur wegen der mit ihr verbundenen Salbung Jesu mit dem heiligen Geiste. Dies zeigt die Form des Berichts: „Es geschah aber während alles Volk sich taufen ließ und als Jesus sich taufen ließ und betete, daß der Himmel sich öffnete und der heilige Geist herabkam ... ἀνεῳχθῆναι bildet die Fortsetzung des mit ἐγένετο begonnenen Hauptsatzes. Vgl. über diese Construct. die Bem. zu Mrk. 1, 10. Mit δέ geht der Erzähler zu einem anderen Gegenstand (d. i. von dem Täufer zu Jesu) über, ohne besondere Anknüpfung an v. 18 oder v. 15—17. Die W. ἐν τῷ βαπτισθῆναι — — λαόν besagen nicht, daß das ganze Volk bei Jesu Taufe gegenwärtig war (*Mey.*), sondern nur, daß Jesu Taufe in die Zeit der Taufthätigkeit des Johannes fiel. — Das Nähere über die Taufberichte und über die Bedeutung, welche die Taufe für Jesum hatte s. in Comm. zu Mtth. u. Mark.

V. 23—37. **Das Geschlechtsverzeichnis Jesu** ist durch καὶ αὐτὸς ἦν eng an den Taufbericht angefügt. „Und er war, (nämlich) Jesus als er begann, gegen dreißig Jahr alt.“ Nach der von *Tisch. 8* auf Grund von ℵ*BLX al.* recipirten Lebensart ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριακ. kann ἀρχόμενος nicht mit ὡσεὶ ἐτ. τρ. verbunden, sondern nur als Apposition zu Ἰησοῦς gefaßt werden: Jesus anfangend d. h. bei Beginn seines messianischen Wirkens, vgl. ἤρξατο ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν Act. 1, 1. Ἰησ. ἀρχομ. ist explicirende Apposition des αὐτός; demnach gehört ὡσεὶ ἐτ. τριακ. zu ἦν „er war gegen 30 J. alt.“ Die Rec. lautet: Ἰησοῦς ὡσεὶ (ὡς) ἐτῶν τριακ. ἀρχόμενος nach *ADΓΔΛΠ* und ist von *Luth.* übersetzt: ‚Jesus ging in das dreißigste Jahr‘, von *Castal.: incipiebat annorum esse fere triginta;* ebenso von *Erasm., Beza* u. A. Diese Erklärung ist sprachwidrig. Statt ἐτῶν τριάκοντα müßte es ἔτους τριακοστοῦ heißen, oder ἤρξατο εἶναι ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα. Sprachlich statthaft wäre dagegen die Uebersetzung: ‚und er Jesus war

1) Das λέγουσαν der Rec. v. 22 fehlt in ℵ*BDL* und ist wol nur aus Matth. eingekommen, somit von *Tisch.* mit Recht getilgt.

gegen 30 Jahr alt als er anfing' (*Beng., Olsh., de W., Bl., Mey.*); aber die Stellung des ἀρχόμενος unmittelbar vor dem die Genealogie einführenden ὢν υἱός bliebe sehr auffallend und der Sinn dem Zusammenhange nicht entsprechend, weil nicht der Bericht des Auftretens und Wirkens, sondern erst die Genealogie Jesu folgt. Anders bei der Stellung des ἀρχομ. vor ὡσεὶ ἐτ. τρ., bei der ἀρχόμενος als Apposition zu Ἰησοῦς nur die Bedeutung einer nebensächlichen Bemerkung hat, wobei auch die nähere Bestimmung des ἀρχόμενος sich leicht aus v. 21 und 22 ergibt: anfangend öffentlich aufzutreten. Zieht man weiter in Betracht daß der 4, 1 anhebende Bericht von Jesu amtlichen Wirken, wie die Worte: „Jesus aber voll heiligen Geistes" zeigen, sich nicht an an die Genealogie (3, 23–37), sondern an die Ausrüstung mit dem heil. Geiste bei der Taufe anschließt, so ergibt sich daraus, daß nicht blos die Altersangabe, sondern auch die Genealogie Jesu nur als eine nebensächliche Bestimmung zu betrachten ist, mit der der Evangelist seinen Bericht von Jesu Geburt, Jugend und Ausrüstung für sein messianisches Wirken abschließt. Vgl. *Wieseler,* chronol. Synopse S. 125.

Aus der Bemerkung, daß Jesus bei Beginn seines öffentlichen Wirkens gegen 30 Jahr alt war, in Verbindung mit der Angabe v. 1 u. 2, daß Johannes der Täufer im 15. Regierungsjahre des Kaisers Tiberius aufgetreten, hat man das Geburtsjahr Jesu zu berechnen gesucht. Die dionysisch kirchliche Jahresrechnung, nach welcher wir derzeit 1879 schreiben, gründet sich auf die Annahme, daß das 15. Regierungsjahr des Tiberius mit dem 30. Lebensjahre des Täufers und Jesu zusammenfalle, wobei der Abt Dionysius das Geburtsjahr Jesu in das J. 754 Roms sezte. Diese Berechnung ist zwar nachweislich nicht ganz richtig, da Jesus noch zu Lebzeiten des Königs Herodes geboren wurde, Herodes aber wenn nicht wie meist angenommen wird, im J. 750, so doch gewiß nicht später als im J. 751 kurz vor dem Pascha, also im Frühlinge gestorben ist. Aber das ὡσεὶ ἐτῶν τριακ. macht jede genauere chronologische Berechnung der Geburt Christi unmöglich, da außer der Unbestimtheit dieser Angabe nirgends berichtet ist, wie alt Johannes bei seinem Auftreten war und wie viel Zeit zwischen seinem und Jesu Auftreten liegt. Angenommen aber, daß Jesus, wie 6 Monate nach Johannes geboren, so auch 6 Monate nach demselben aufgetreten sei, also noch im 15. Jahre des Tiberius vor Ablauf des J. 781 *u. c.* (s. oben S. 247), so konte doch seine Geburt noch vor Ende des J. 749 erfolgt sein, da selbst das hiernach sich ergebende Alter Jesu von ohngefähr 32 Jahren in der ungenauen Angabe: gegen 30 J. alt, noch Raum hatte.

Mit ὢν υἱός *cet.* ist die folgende Genealogie dem Hauptsatze καὶ αὐτὸς ἦν — — ἐτῶν τριακ. untergeordnet. In Betreff der Genealogie selbst aber haben wir schon im Comm. zu Matth. S. 61 ff. die sachlichen Gründe zusammengestelt, welche dafür sprechen, daß Luk. den Stammbaum der Maria gegeben hat, und nicht einen zweiten Stammbaum Josephs, wie nach dem Vorgange des Julius Africanus in neuerer Zeit nicht nur die rationalistischen und neuprotestantischen Ausleger und Kritiker, sondern auch *v. Hofm.* u. A. meinen. Diese Ansicht haben wir hier noch exegetisch zu rechtfertigen, da *Mey.* und *v. Hofm.* gegen

dieselbe sehr entschieden den ‚allein möglichen Wortverstand', geltend gemacht haben. — Statt der Rec. *ὢν ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλί* hat *Tisch.* nach ℵ*BL al., Orig., Afric.* bei *Euseb.* u. A. *ὢν υἱὸς, ὡς ἐνομίζετο Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλί* aufgenommen. Nach dieser Lesart, die für ursprünglich zu halten ist, weil es näher lag, *υἱός* vor *Ἰωσήφ* zu rücken als es davon zu trennen, ist zu übersetzen: „welcher war ein Sohn, wie man meinte Josephs, des Eli", und *ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ* als Zwischensatz zu betrachten, den schon *Euthym.* richtig so erklärt hat: *ὡς ἐδόκει Ἰουδαίοις· ὡς γὰρ ἀλήθεια εἶχεν, οὐκ ἦν υἱὸς αὐτοῦ.* Dagegen hat zwar *v. Hofm.* eingewandt, daß ‚ohne Andeutung eines Gegensatzes zwischen dem, wofür er galt und dem was er wirklich war, *ὢν υἱός* über den Zwischensatz *ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ* hinweg mit *τοῦ Ἡλί* zu verbinden unmöglich' sei. Allein warum dies unmöglich sein soll, ist gar nicht einzusehen. Da nämlich Luk. in c. 1, 26 ff. und 2, 5 ff. deutlich genug erzählt hatte, daß Jesus in Wirklichkeit nicht Josephs Sohn war, aber dafür gehalten werden konte, weil Maria ihn in der Ehe mit Joseph geboren hatte, so konte er das zwischen *υἱός* und *τοῦ Ἡλί* eingeschobene *ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ* für hinreichend erachten, den Gegensatz zwischen dem wofür Jesus galt und dem was er wirklich war nicht blos anzudeuten, sondern für jeden, der c. 1 u. 2 gelesen hatte, deutlich gemacht zu haben glauben. Denn die Verbindung des *τοῦ* mit *Ἰωσήφ* wäre nur möglich, wenn man *ὡς ἐνομίζετο* außer Acht läßt und nur die Worte *Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλί* ins Auge faßt. Ferner hat schon *God.* bemerkt: ‚durch das Fehlen des Artikels ist der Name *Joseph* anders behandelt als alle anderen Namen und aus der eigentlich chronologischen Reihe hinausgerükt'. Auch *Weiss* bei *Mey.* urteilt: ‚es läßt sich nicht leugnen, daß durch das kritisch gesicherte Fehlen des Artikels vor *Ἰωσήφ* dieses enger an *ἐνομίζετο* angeschlossen und von den folgenden Genitiven gesondert wird'. — Noch weniger zu bedeuten hat der andere Einwand: ‚aus der Verbindung des *τοῦ Ἡλί* mit *υἱός* sei gar nicht zu entnehmen, daß Eli Maria's Vater gewesen sei, sondern nur daß er, ein bisher Ungenanter, Jesu Vater in dem Sinne gewesen sei, in welchem der bisher als Maria's Verlobter und Mann viel genante Joseph dafür galt' (*v. Hofm.*). Bedeutung hätte dieser Einwand nur, wenn c. 1 und 2 nicht voraufgegangen wäre, wenn nicht dort schon Jesu Geburt von der Maria vermöge der Kraft Gottes ohne Zuthun eines Mannes erzählt wäre. Aus diesen Capp. ergab sich für jeden aufmerksamen Leser, daß Jesus ein Sohn der Jungfrau Maria, und Maria mit Joseph verlobt und Joseph bei der Geburt Jesu Maria's Ehemann geworden war, also das von Jesu prädicirte *υἱὸς τοῦ Ἡλί* keinen anderen Sinn haben könne als Jesu Herkunft von Eli durch das Mittelglied der Maria anzugeben, d. h. mit anderen Worten Eli als den Vater der Maria zu bezeichnen. Dagegen behauptet zwar *Weiss* in *Mey.*'s Comm. sehr bestimt: ‚unmöglich könne *τοῦ Ἡλί* das Verhältnis des Großvaters bezeichnen, *wenn* die folgenden ganz gleich gestalteten Genitive das Vaterverhältnis ausdrücken, und meint, da er auch *Meyers* Annahme, daß Luk. den Stammbaum des Pflegevaters Joseph geben

wolle, für exegetisch unmöglich hält, jenes auch von Anderen geäußerte Bedenken nur dadurch beseitigen zu können, daß er alle folgenden Genitive coordinirt faßt, so daß alle gleichmäßig von *υἱός* abhängen und Jesus als der Sohn aller dieser Männer bezeichnet sei (also: Sohn des Eli, Sohn des Matthat, Sohn des Levi u. s. f.), in dem Sinne, in welchem auch sonst von einem Sohne Davids, von einem Sohne Abrahams etc. die Rede ist. Allein obgleich schon *Lightf., Beng., Riggenbach* diese Auffassung für notwendig gehalten haben, und auch *Wiesel.* und *God.* sie für statthaft erachten, so müssen wir doch ihre Zulässigkeit entschieden bezweifeln, weil sie sich in keiner genealogischen Aufzählung erweisen läßt, sondern in diesen immer die folgenden Genitive einander subordinirt sind (vgl. Stellen wie LXX 1 Sam. 1, 1. Esr. 7, 2 ff. *Herodot IV, 157. VII, 204. VIII, 131* u. a. in *Kühner's* ausf. Gramm. II. S. 229. b.), wie denn auch *Vulg.* u. *Luth.* unsere Genealogie übersezt, und nur *τοῦ Ἡλί* irrig mit *Ἰωσήφ* verbunden haben. Die Behauptung aber, daß *τοῦ* oder *υἱοῦ* dann immer das Verhältnis des Vaters, nicht auch des Großvaters bezeichne, wird durch die Thatsache, daß in den biblischen Genealogien häufig Zwischenglieder übersprungen sind, als unbegründet erwiesen; vgl. z. B. die Genealogie Esra's in Esr. c. 7, wo in v. 3 sechs Glieder übersprungen sind, wie aus der Vergleichung mit 1 Chr. 5, 33—36 (LXX 6, 7—11) erhellt, wo also der Artikel *τοῦ* nur die directe, nicht aber die unmittelbare Abstammung ausdrükt. Ferner läßt sich im vorliegenden Verzeichnisse auch auf das lezte Glied *Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ* der Begriff des Sohnes oder des Gezeugtseins nicht anwenden.

Demnach liegt nicht nur kein triftiger Grund dafür vor, unsere Genealogie für die des Joseph zu halten, vielmehr sprechen folgende Gründe entscheidend dagegen. Erstlich dürfen wir Lukas nicht die Gedankenlosigkeit zutrauen, daß er ein Verzeichnis von mehr als 70 Ahnen Josephs, welches er irgendwo vorgefunden, ohne weiteres in sein Evangelium aufgenommen haben solte, nachdem er in c. 1 u. 2 die Josephs Vaterschaft ausschließende übernatürliche Empfängnis Jesu von der Jungfrau Maria erzählt hatte. Und welchen Zweck hätte ein solches Verzeichnis haben können? Etwa den: im Gegensatz zu der Gottesstimme bei der Taufe, die Jesu unmittelbare Herkunft aus Gott bezeugte, nachzuweisen, wie ganz anders nach der Meinung, die ihn für den Sohn Josephs hielt, sein Herkunftsverhältnis zu Gott wäre' (so *v. Hofm.*, Luk. S. 94 u. 99). Allein zugegeben, daß die Worte den Sinn: der wie man meinte ein Sohn Josephs war, des Sohnes Eli u. s. w. hätten, so bedurfte es für diesen vermeintlichen Nachweis nicht der Aufzählung der Vorfahren bis auf Adam zurück. Sodann bleibt der Einwand, daß die Genealogie des *vermeintlichen* Vaters für Jesum schlechterdings keine Bedeutung haben kann (*Weiss*), in ungeschwächter Kraft. Hiezu komt die Verschiedenheit, die zwischen der von Luk. mitgeteilten Genealogie und der bei Matth. vorliegt. Falls beide das Geschlecht Josephs gäben, müßte nicht nur die eine irrig sein, sondern es würde auch weder die eine noch die andere aus documentaler Ueberlieferung geflossen sein und auf geschichtliche Warheit Anspruch haben.

Ferner bleibt bei denselben die Differenz, daß bei Matth. 1, 16 Josephs Vater *Jakob* heißt, Luk. aber als solchen *Eli* nennen würde, unbegreiflich, da bei der Zähigkeit der Familientraditionen im alten Oriente und dem Werte, welchen die Juden auf Geschlechtsregister legten, es kaum denkbar erscheint, daß man in der Zeit, als unsere Genealogien entstanden, nicht einmal mehr den Namen des Vaters Josephs habe ermitteln können, während noch zur Zeit Domitians Abkömmlinge des ἀδελφός Jesu *Judas* vorhanden waren, die ihre Davidische Abkunft kanten (vgl. *Hegesipp. in Euseb. hist. eccl. III, 19 f.*). Endlich wird, wie wir schon zu Mtth. bemerkt haben, im Talmude *Chagiga* f. 77, 4 Jesu Mutter Maria eine Tochter Eli's genant; eine Notiz, die sich durch die völlig unmotivirte Behauptung, daß sie nicht aus jüdischer Ueberlieferung stamme, sondern einer der mancherlei Mißdeutungen der vorliegenden Stelle entnommen sei (*v. Hofm.*), nicht beseitigen läßt.

Die Aufzählung der Geschlechter in aufsteigender Linie hängt mit der Stellung zusammen, welche der Evangelist dem Stammbaume gegeben hat. Die Personen von Ἠλί bis Ῥησά (v. 27) sind nicht weiter bekant. Auch die Geschlechtsglieder zwischen Σαλαθιήλ und Ναθάν (v. 31) finden sich nicht im A. Test., da die Davidische Abstammung der Maria nicht durch die königlichen Nachkommen Davids (Salomo u. s.w.), sondern durch die Nebenlinie des Sohnes Davids *Nathan* auf David zurückgeht. Daß aber auch in dieser Linie Ζοροβάβελ und Σαλαθιήλ (v. 27) vorkommen, wie in der Linie Salomo's bei Mtth. (v. 12), begründet keine Differenz, welche zu der Annahme, daß entweder verschiedene genealogische Traditionen zu Grunde liegen (*Mey.*), oder daß diese Namen in den beiden Linien verschiedene Personen bezeichneten (*Olsh.*, *Bl.* u. A.) nötigte, sondern erklärt sich aus dem Gesetz über die Erbtöchter und einer Leviratsehe s. zu Mtth. 1, 12. Die Vorfahren Davids bis auf Abraham (v. 32—33) sind aus dem A. Test. genommen und stimmen, wenn man die sinnlosen Verschreibungen Ἀδμεὶν τοῦ Ἀρνεί bei *Tischend.* statt Ἀράμ außer Betracht läßt, mit Matth. v. 3—6. Endlich die Namen von Θάρα bis Ἀδάμ sind aus den Genealogien Gen. c. 5. c. 10, 24 u. 11, 10—27 vgl. 1 Chr. 1, 1—4. 24—27, aber nach der LXX, wo der im masoret. Texte nicht erwähnte Καϊνᾶν zwischen Μαλελεήλ und Ἐνός eingeschoben ist (Gen. 5, 9 u. 1 Chr. 1, 2).

Die Genealogie enthält zwischen *Jesu* und *Gott* 75 Glieder, 20 von Eli bis Salathiel, 20 von Neri bis David, und 35 von Jesse (Isai) bis Adam; nur wenn *Joseph* mitgezählt wird, sind es 76 Glieder, während die 77 Generationen die man in alter Zeit herausrechnete, nur so gewonnen wurden, daß man außer Joseph entweder τοῦ θεοῦ (mit *August. de consensu evangelist 2, 4*) oder statt θεοῦ (mit *Gregor Nyss. Opp. II* in *Genes. 1, 26*) Jesum mitzählte. Die vermeintlich kunstvolle Anlage, auf welche noch *B. Weiss* in *Meyers* Comm. hinweist, daß sie 11 mal 7 Glieder enthalte, nämlich 3 mal 7 von Adam bis Abraham, 2 mal 7 von Abraham bis David, 3 mal 7 bis Salathiel d. i. bis zum Exil, 3 mal 7 bis Jesus, ist weder im Texte angedeutet noch an sich richtig. Abgesehen von Joseph, an dessen Stelle Maria in Rechnung

kommen könte, die freilich nicht genant ist, kann weder *Jesus* noch τοῦ θεοῦ mitgezählt werden, obwol die Aufzählung nicht mit τοῦ Ἀδάμ sondern erst mit τοῦ θεοῦ geschlossen ist. Denn daß τοῦ θεοῦ nicht so gemeint sein kann, Adam sei in demselben Sinne Sohn Gottes, wie Seth der Sohn Adams war, bedarf wol kaum ausdrücklich bemerkt zu werden, da die Idee einer Zeugung Adams aus oder durch Gott mit der biblischen Lehre von der Erschaffung Adams und aller Creaturen unvereinbar ist, und der Evangelist auch die Gottessohnschaft Jesu nicht als durch Adam (und alle seine Nachkommen) vermittelt darstellen konte, ohne mit seiner Erzählung von der wunderbaren Empfängnis und Geburt Jesu in grellen Widerspruch zu treten. Der Genitiv τοῦ θεοῦ kann nur ganz allgemein die Herkunft Adams von Gott ausdrücken, die Luk. nicht näher zu bestimmen brauchte, weil er die Erschaffung Adams als aus der Schrift bekant voraussetzen konte. Weil er aber, um die Bestimmung Jesu zum Heilande nicht blos des jüdischen Volkes, sondern aller Völker oder des ganzen Menschengeschlechts anzudeuten, für zweckmäßig erachtete, den Stammbaum der Maria über Abraham hinaus bis auf Adam anzugeben, so hat er durch das hinzugesezte τοῦ θεοῦ auch noch Adams Herkunft von Gott erwähnt, um hervorzuheben, daß Jesus nach seiner menschlichen Natur dem Menschengeschlechte, welches Gott geschaffen hat, angehöre, oder daß Jesus wie durch seinen übernatürlichen Ursprung kraft des heiligen Geistes Sohn Gottes, so durch seine Geburt von der Jungfrau Maria wahrer Mensch war.

A. Das messianische Wirken Jesu in Galiläa. Erste Hälfte. Cap. IV—VII, 17.

In der übersichtlichen Darlegung des Inhalts und Planes unsers Evangeliums haben wir (S. 165) gezeigt, daß Jesus von der Frage, ob er der kommende Erlöser sei, welche Johannes aus dem Gefängnisse durch zwei seiner Jünger an ihn richtete, Anlaß nahm, einen Rückblick auf den Erfolg seiner Wirksamkeit zu werfen, der für die Art und Weise der Fortführung seines Werkes maßgebend wurde. Dadurch wurde die Botschaft, welche der Täufer laut c. 7 unsers Evangeliums an Jesum sandte, zu einem Factum von epochemachender Bedeutung, nach welchem sich die Schilderung des galiläischen Wirkens Christi in zwei Hälften teilen läßt. In der ersten Hälfte c. 4, 1—7, 17 hat Luk. die messianische Bezeugung Jesu so dargestelt, daß er zuerst eine Reihe von Thatsachen berichtet, welche Jesum dem Volke als Heiland kundmachten, so daß der Ruf von ihm über das ganze Land sich verbreitete (4, 1—5, 16). Daran ist eine Gruppe von Vorgängen angereiht, welche die Opposition der geistlichen Oberen des jüdischen Volks erregten

(5, 17—6, 11); weiter folgen die Erwählung der zwölf Apostel und die Bergpredigt (6, 12—49) als Thatsachen von grundlegender Bedeutung für das neu zu gründende Gottesreich, woran noch zwei teils zeitlich teils sachlich damit zusammenhängende Wunderthaten Christi (7, 1—17) angeschlossen sind. Vgl. S. 164 f.

Cap. IV. Die Versuchung Jesu. Sein Auftreten in Nazaret und seine ersten Wunder in Capernaum.

V. 1—13. **Die Versuchung.**[1] Vgl. Mtth. 4, 1—11 u. Mrk. 1, 12. 13. Die vierzigtägige Versuchung, welche Matth. und Mark. unmittelbar an die Taufe Jesu angereiht haben, hat Luk. durch die dazwischen geschobene Genealogie von derselben getrent und an die Spitze seiner Darstellung des messianischen Wirkens Jesu gestelt als grundlegendes Factum, als die Grundbedingung für die erfolgreiche Ausführung des Werkes der Erlösung. Da nämlich der Satan durch die Verführung der Stammeltern unsers Geschlechts nicht nur Sünde und Verderben in die Welt gebracht, sondern auch seine Herschaft auf Erden begründet hatte, so konte der Sohn Gottes nur durch Ueberwindung des Versuchers zum Bösen die Menschen von der Sünde und dem Tode erlösen, und durch Besiegung des Fürsten dieser Welt das Reich Gottes auf Erden gründen. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet bildet das Bestehen der Versuchung des Teufels den Anfang der Thätigkeit Jesu, womit er sich als Sohn Gottes, als Herr in der Stadt Davids, als Heiland aller Völker (1, 32. 2, 11 u. 30 f.) erwies, welchen Gott durch die Salbung mit dem heiligen Geiste bei der Taufe zur Vollbringung des Werkes der Erlösung ausgerüstet hatte. Dieses hat der Evangelist in den auf

1) V. 1. Statt der Rec. *εἰς τὴν ἔρημον* haben *Lchm.* u. *Tisch.* das schon von *Griesb.* gebilligte *ἐν τῇ ἐρήμῳ* nach ℵ*BDL* aufgenommen, da die Rec. nur aus Matth. in die Codd. gekommen ist. Nach denselben Codd. und aus dem nämlichen Grunde ist in v. 2 *ὕστερον* zu streichen und in v. 3 *εἶπεν δέ* mit *Lchm.* und *Tisch.* statt *καὶ εἶπεν* (Rec.) zu lesen. Auch in v. 4 hat *Tisch. 8* nicht nur *λέγων* sondern auch die W. *ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι θεοῦ* der Rec. getilgt, weil sie in ℵ*BL* u. *sahid.* fehlen und aus Matth. hereingekommen zu sein scheinen, wogegen freilich *Mey.* eingewandt hat, daß sie dann genauer und vollständiger nach Matth. aufgenommen sein würden. In v. 5 fehlt in ℵ*BDL al., sahid., copt.* *ὁ διάβολος* und in ℵ*BL. sahid., copt.* auch *εἰς ὄρος ὑψηλόν*, weshalb beides von *Tisch. 8* getilgt, von *Lchm.* aber beibehalten ist. An Deutlichkeit gewint die Erzählung, wenn die fraglichen Worte echt sind; und die Vermutung von *Mey.*, daß *ὁ διάβ. εἰς ὄρος ὑψηλόν* nur durch Abirrung des Auges von *αVTON* auf *νψηΛON* beim Abschreiben ausgefallen sei, läßt sich nicht ohne weiteres abweisen, wenn auch der für die Beibehaltung angeführte Grund, daß ‚diese Worte schlechthin notwendig im Texte sind' nicht entscheidend sein möchte. In v. 7 ist *σοῦ πάντα* (*Elzev.*) nur durch Minuskeln bezeugt, und unstreitig *σοῦ πᾶσα* in ℵ*ABDL cet.* ursprünglich. In v. 8 hat *Lchm.* die Worte *ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ* mit oder ohne *γάρ* vor *γέγραπται* eingeklammert, *Tisch.* sie getilgt, weil sie in ℵ*BDL.* Minusk. u. Verss. fehlen und die Annahme, daß sie aus Matth. hereingekommen, mehr Warscheinlichkeit hat als die, daß sie als zu der zweiten Versuchung (bei Luk.) nicht passend solten weggelassen worden sein.

die Taufe (3, 21 f.) zurückweisenden Worten: „Jesus aber heiligen Geistes voll kehrte vom Jordan zurück und wurde im Geiste in der Wüste geführt 40 Tage", angedeutet. — Den Bericht der drei Evangelisten über die Versuchung haben wir zu Mtth. 4, 1 ff. erklärt und hier nur noch etliche Bemerkungen über Einzelnheiten bei Luk. nachzutragen. Nach der ursprünglichen Lesart *ἐν τῇ ἐρήμῳ* gehört *ἡμέρας τεσσαράκ.* nicht zu *πειραζόμενος* (*Mey.*), sondern zu *ἤγετο* (*de W., Bl., Weiss, v. Hofm.*). *ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι* besagt, wenn man das Imperfect beachtet, daß Jesus dauernd im Zustande des Geistes 40 Tage in der Wüste sich befand. *ἤγετο* heißt nicht: ‚wurde umhergeführt, gleichsam umgetrieben' (*Weiss*), sondern einfach: geführt oder getrieben. Der Geist ist als die sein Thun und Lassen bestimmende Macht zu denken, vgl. Röm. 8, 14. — V. 3. Der Sing. *τῷ λίθῳ τούτῳ* ist ein concreterer Ausdruck als der Plural bei Matth. Aus der Nichterwähnung des Hinzutretens des Versuchers bei *εἶπεν αὐτῷ* schließt *Weiss* irrig, daß ‚die ältere Quelle die Ansprache des dämonischen Geistes wol als eine innerliche dachte'. Aus dem *ἀναγαγὼν αὐτόν* und *ἤγαγεν αὐτόν* v. 5 u. 9 erhellt deutlich, daß Lukas den *διάβολος* als von außen her an Jesum herantretend gedacht und dies nur ausdrücklich zu bemerken nicht für nötig gehalten hat. Ebenso hat er v. 4 bei der Schriftstelle die Worte *ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήμ. θεοῦ* als für das Verständnis der Antwort Jesu nicht erforderlich weggelassen, aber nicht, ‚weil ihm ihre Beziehung auf den vorliegenden Fall nicht mehr durchsichtig war' (*Weiss*). — V. 5. Ueber die Umstellung der zweiten und dritten Versuchung s. die Anmerk. zu Mtth. v. 5. Wenn *ἀναγαγὼν αὐτόν* ohne *εἰς ὄρος ὑψηλόν* die ursprüngliche Lesart unseres Textes sein solte, so hat man doch schwerlich mit *God.* u. *v. Hofm.* an ein Führen oder Entrücken hoch hinauf in die Luft zu denken; dies hätte deutlicher ausgedrükt werden müssen. *ἀνάγειν* ohne nähere Bestimmung heißt nur: hinaufführen auf eine Höhe oder höhere Gegend. — V. 6. *τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν* dieses ganze Machtgebiet d. i. die Herschaft über alle Reiche; vgl. zu *ἐξουσία* in dieser Bed. 23, 7. — In v. 10 ist *ὅτι* und das in der Psalmstelle fehlende *καὶ ὅτι* das die Rede einführende *daß*. Wegen v. 13 s. zu Mtth. v. 11.

V. 14—30. **Jesu Wirken in Galiläa und Predigt in der Synagoge zu Nazaret.** Mit v. 14 u. 15 wird die Schilderung des messianischen Wirkens Jesu in Galiläa eingeleitet und in v. 14[a] an die voraufgegangene Ueberwindung der diabolischen Versuchung angeknüpft. „In der Kraft des Geistes", der ihn in der Wüste getrieben hatte (v. 21), kehrte Jesus von dort nach Galiläa zurück, und der Ruf von ihm verbreitete sich über die ganze Umgegend hin. *ἡ φήμη* der Ruf nicht etwa ‚von der Rükkehr des bei der Taufe so ausgezeichneten und dann über 40 Tage verborgen gewesenen Mannes' (*Mey.*), sondern der Ruf von der *δύναμις τοῦ πνεύματος*, welche Jesus im Lehren in den Synagogen und in Wunderwerken offenbarte. Man braucht aber deshalb das *καί* v. 15 nicht im Sinne von *γάρ* und diesen Vers als den Grund der *φήμη περὶ αὐτοῦ* nachbringend zu fassen, sondern v. 14 u. 15 geben eine

übersichtliche Charakteristik des Beginnes und Erfolgs des messianischen Wirkens Jesu, die von v. 16 an mit Thatsachen begründet wird. Zu v. 14[b] vgl. Mrk. 1, 28.

Den *Vorgang in der Synagoge zu Nazaret* v. 16—30[1] hat Luk. an die Spitze seiner Darstellung der messianischen Bezeugung Jesu in Galiläa gestelt, nicht weil Jesus mit dieser Synagogenpredigt seine Lehrthätigkeit begann, denn laut v. 24 war damals schon durch das, was er in Capernaum gewirkt hatte, sein Ruf im Lande verbreitet, sondern weil er sich in dieser Predigt deutlich und bestimt als den im A. T. geweißagten Heiland ankündigte und die Wirkung dieser Predigt auf die Zuhörer ein Factum von vorbildlicher Bedeutung für das gesamte messianische Wirken Jesu unter seinem Volke war, indem wie hier die Nazaretaner so das ganze jüdische Volk eine Zeitlang sein Lehren und Wirken bewunderte, bald aber an seiner Verkündigung des Evangeliums und an der Niedrigkeit seiner Erscheinung Anstoß nahm und in Unglauben ihn verwarf, so deutlich und mächtig er sich auch fort und fort in Wort und That als den verheißenen Erlöser bezeugt hatte.[2] — V. 16. Nach Nazaret gekommen ging Jesus nach seiner Gewohnheit am Sabbat in die Synagoge. *οὗ ἦν τεθραμμένος* weist auf 1, 51 f. zurück und bereitet auf v. 22 f. vor. *κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ* „wie ihm zur Gewohnheit geworden" bezieht sich nicht blos auf den Besuch der Synagogen am Sabbate, was Jesus gewiß von Jugend auf that, sondern zugleich auf *καὶ ἀνέστη*, nämlich darauf, daß er zur gelegenen Zeit aufstand ein Schriftwort zu lesen und auszulegen (*v. Hofm.* gegen *Mey.*). Das Vorlesen aus der Schrift geschah stehend, vgl. *Vitringa,*

---

1) V. 16. Die Form *Ναζαρά* ist hier durch ℵ*B**Ξ*. 33 u. in Mtth. 4, 13 durch ℵ[b]*B**Ξ* bezeugt und deshalb von *Tisch. 8* in beiden Stellen recipirt, aber schwerlich für ursprünglich zu halten, da sonst im N. T. nur *Ναζαρέτ* oder *Ναζαρέθ* vorkomt und selbst die angeführten Codd. an den anderen Stellen nur diese Formen bieten. Statt *τεθραμμένος* in ℵ*BW*[b]*ΓΔΠ al.* u. Rec. hat *Tisch. 8* nach ℵ*FLΞ* u. Minusk. *ἀνατεθραμμένος* aufgenommen, das aber wol nur exegetische Correctur ist. Auch *ἀνοίξας* v. 17 in ℵ*BLΞ*, welches *Lchm.* aufgenommen, hält *Mey.* wol richtig für Interpretament des im N. T. nur hier vorkommenden *ἀναπτύξας*, welches auch *Tisch. 8* vorgezogen hat. V. 18. Die Form *εἵνεκεν* statt *ἕνεκεν* und *εὐαγγελίσασθαι* statt *εὐαγγελίζεσθαι* sind durch ℵ*ABDL cet.* überwiegend bezeugt. Der Satz *ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν* hinter *ἀπέσταλκέ με* ist Zusatz aus der LXX und fehlt in ℵ*BDL cet.* Verss. u. Kchvv., so daß *Tisch. 8* ihn mit Recht getilgt hat. In v. 23 ist *εἰς τὴν Καφαρναούμ* in ℵ*B* oder *εἰς Καπερν.* in *DL* gegenüber der Rec. *ἐν τῇ Καπ.* (*EFGM cet.*) oder *ἐν Καπ.* (*AΚΑΠ al.*) für ursprünglich zu halten. V. 26. *τῆς Σιδωνίας* ist durch ℵ*ABCDL cet.* gegen *Σιδῶνος* überwiegend beglaubigt.

2) In Betreff des Verhältnisses dieses Vorfalles zu einem ähnlichen, von Matth. 13, 54—58 u. Mrk. 6, 1—6 berichteten, haben wir schon zu Mtth. l. c. die Gründe dargelegt, welche gegen die Identificirung dieser beiderseitigen Facta sprechen. Und was jüngst noch *Weiss* in *Meyers* Comm. für die Identität beider geltend gemacht hat, ist teils ohne Beweiskraft teils irrig, wie die aus v. 25—27 gefolgerte Meinung, daß Jesus seine Vaterstadt bereits aufgegeben hat, und die auf v. 22—24 basirte Behauptung, daß entweder die Quelle, aus welcher Luk. schöpfte, denselben Vorfall erzählen wolte, auf den sich Mrk. 6, 2—4 bezieht, oder daß Luk. den Bericht derselben mit Reminiscenzen an Mark. l. c. vermischt, also beide identificirt habe.

Synag. p. 135; das Aufstehen Jesu war also ein Zeichen, daß er vorlesen wolte. Man gab ihm das Buch Jesaja, aus welchem eine Haphtare zu lesen an der Reihe war. Der Vorlesung der Haphtare ging die Vorlesung einer Parasche (aus der Thora) voran. Dies wird nicht erwähnt weil die Beschreibung sich auf das was Jesus that, beschränkt, und Jesus sich erst nach Vorlesung der Parasche erhob. *ἀναπτύξας — εὗρεν τόπον* besagt, daß er beim Aufrollen des Buches auf die genante Stelle stieß und sie zum Vorlesen für geeignet fand. Es war die Stelle Jes. 61, 1 u. 2, welche Luk. gedächtnismäßig nach der LXX anführt. Im Jesaja folgen auf *ἀπέσταλκέν με* (שְׁלָחַנִי) die Worte לַחֲבֹשׁ לְנִשְׁבְּרֵי לֵב in LXX: *ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν* übersezt: zu verbinden (zu heilen) alle Herzgebrochenen; darauf erst לִקְרֹא שָׁבוּיִם דְּרוֹר *κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν* zu verkünden den Gefangenen Freiheit (Entlassung) und לַאֲסוּרִים פְּקַחְקוֹחַ und den Gefesselten Aufthun, in LXX mit *καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν* wiedergegeben, indem der Uebersetzer סקחקוח vom Aufthun der Augen verstand, weil פָּקַח von Jes. 42, 20, wo es vom Erschließen der Ohren gebraucht ist, abgesehen, nur vom Aufthun oder Erschließen der Augen vorkomt, und von אֲסוּרִים ausgesagt vom Aufgethansein der Augen im Gegensatz zum dumpfen Gefängnisdunkel verstanden werden kann. Der folgende Satz: *ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει* entlassen Niedergestoßene in Freiheit steht nicht in Jes. 61, sondern in Jes. 58, 6, und zwar da als Forderung gottgefälliger Rechtsübung, ist aber von dem Evangelisten statt des ausgelassenen *ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν* infolge leicht erklärlicher Ideenverbindung bei gedächtnismäßiger Anführung von dorther zugesezt, da die Aussage auf den Knecht Jahve's der in Jes. 61, 1 f. redet, ohne weiteres übertragen werden konte, indem von diesem in Jes. 42, 1 ähnliches ausgesagt ist.

Das redende Subject in Jes. 61 halten der Chald. und die meisten neueren Ausll. für den Propheten; aber aus triftigen Gründen haben sich *Hngstb.* u. *Delitzsch* mit den älteren Auslegern dafür entschieden, daß es derselbe עבד יהוה sei, der in Jes. 49, 1 ff. 50, 4 ff. von seinen Berufserlebnissen redete, und von und zu welchem Jahve in Jes. 42, 1 ff. 52, 13 — c. 53 redet, d. i. der Messias. Die Erlösung, die er c. 61 als seinen Beruf verkündigt, ist nicht die Erlösung aus der babylonischen Gefangenschaft, sondern Bild der Erlösung des Volks aus dem Elend der Sünde und Sündenschuld, dem es anheimgefallen ist. Diese Erlösung ist im lezten Satze *κηρῦξαι ἐνιαυτ. κ. δ.* mit einem vom Jubeljahr entlehnten Bilde als ein dem Herrn genehmes Jahr geschildert d. h. als eine Zeit, in welcher der Herr dem Volke sein Wolgefallen, seine Gnade angedeihen läßt. Gemeint ist die messianische Heilszeit, die man freilich nicht mit der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu identificiren darf, wie die alexandrinischen Kchv. *Clemens* u. *Origenes* u. A. mit völliger Verkennung des bildlichen Charakters der prophetischen Verkündigung die Worte gedeutet, und aus der Anwendung, welche Jesus von diesen Worten auf sich macht, die einjährige Dauer seines Lehramtes gefolgert haben, wonach *Wieseler,* Chronol. Synopse

S. 282 sogar berechnet hat, daß jener Besuch Jesu in Nazaret auf den Sabbat nach dem Purim, 26. März 782 falle. — V. 20. Die Vorlesung dieser Weißagung sezte alle Zuhörer in Spannung, daß sie die Augen fest auf ihn richteten, in Erwartung was er wol darüber sagen werde. Als er die Buchrolle dem *ὑπηρέτης*, dem Synagogendiener (חַזָּן) gegeben, um sie wieder an ihren Platz zu bringen, sezte er sich und begann seinen Vortrag mit den Worten: „Heute ist dieses Schriftwort vor euren Ohren erfüllet", nämlich dadurch daß die Stimme dessen, von dem der Prophet geweißagt, in ihre Ohren gedrungen ist. Damit kündigte er sich als den geweißagten gottgesalbten Knecht Jahve's an, welcher seinem Volke das Evangelium der Erlösung bringt, d. h. Erlösung nicht blos ankündigt, sondern verwirklicht. Denn die Erfüllung der geweißagten Verkündigung der Erlösung kann doch nicht in wiederholter Verkündigung, sondern nur im Vollbringen des Geweißagten bestehen. Das *ἤρξατο λέγειν*, welches *Bengel* treffend *solenne initium* nent, drükt aus, daß die mitgeteilten Worte (v. 21) nur das Exordium der Ansprache waren, oder das Thema des Lehrvortrags, dessen Ausführung der Evangelist unerwähnt läßt, weil in dem Thema die Hauptsache prägnant zusammengefaßt ist. Daß nämlich Jesus mehr als die angeführten Worte gesprochen, ergibt sich aus v. 22, den *λόγοις τῆς χάριτος* Reden der Huld oder Gnade (nach Inhalt und Form), die aus seinem Munde gingen. V. 22. *πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ* alle gaben ihm Zeugnis, d. h. äußerten Beifall und Wolgefallen. Diese nähere Bestimmung des absolut gebrauchten *ἐμαρτύρουν* ergibt sich aus dem Contexte, dem folgenden *καὶ ἐθαύμαζον cet.* Die *χάρις* Holdseligkeit seiner Worte erzeugte Wolgefallen an ihm und Bewunderung seiner Rede; aber dies bewog sie doch nicht, seine Rede gläubigen Herzens aufzunehmen und ihn als Heiland zu erkennen. Da seine Herkunft ihnen bekant ist, so sprechen sie: Ist dieser der so redet, nicht Josephs Sohn, des uns bekanten Zimmermanns? Solten wir ihn für den von Jesaja geweißagten gottgesalbten Heiland halten, so müßte er sein Zeugnis von sich durch Thaten bestätigen, wie er sie in Capernaum gethan haben soll. So deutet Jesus in v. 23 als Herzenskündiger ihre Frage, die sie einander zuflüsterten, und sagt ihnen weiter: „Allerdings werdet ihr mir das Sprichwort: Arzt heile dich selber, entgegenhalten. *πάντως* durchaus, allerdings, nachdrücklich bejahend, vgl. 1 Kor. 9, 10. Dieses Sprichwort (*παραβολή* = מָשָׁל), das auch bei Griechen, Römern und Rabbinen vorkomt (vgl. *Wetst.* u. *Lightf. ad h. l.*), hat in der Anwendung auf Jesum den Sinn: Wilst du der gottgesandte Heiland deines Volkes sein, so heile dich erst selbst von dem Gebrechen deiner niederen Herkunft, das dir anklebt. Zeige durch Wunder, daß du mehr als Josephs Sohn, daß du ein Prophet oder der Messias bist. Verrichte auch in deiner Vaterstadt solche Wunder, dergleichen, wie wir gehört haben, in Capernaum geschehen sind. *γενόμενα εἰς Καπ.* an Capernaum geschehen, d. h. den Bewohnern Cap.'s zuteil geworden. Jesus sezt voraus, daß sie von seinen in Capernaum verrichteten Wundern gehört, und läßt sie auf Grund der ihnen zugekommenen Kunde ihm jenes

Sprichwort entgegenhalten. — V. 24. Was Jesus auf solche Rede, in die er die Gedanken der Zuhörer gefaßt hat, antwortete, hat Luk. mit εἶπεν δέ eingeführt, zur Erklärung dessen man weder eine Pause dazwischen anzunehmen braucht (*Beng., Mey.*), noch daß Reden der Nazaretaner dazwischen getreten waren (*Bl.*). Mit εἶπεν δέ deutet der Evangelist an, daß die folgende Rede einen wichtigen Gedanken enthält. Von der irrigen Meinung aus, daß v. 24 nur motiviren soll, weshalb Jesus nicht in seiner Vaterstadt gewirkt habe, und daß eine solche Erklärung hierüber in v. 25 wirklich folge, hat *Weiss* sich an dem εἶπεν δέ gestoßen, weil hiefür ein einfaches δέ genügt haben würde, und hat daraus gefolgert, daß v. 24 nur eine in einen fremden Zusammenhang eingewobene Reminiscenz an Mrk. 6, 4 sei. Aber dieser Folgerung steht schon die feierliche Versicherung ἀμὴν λέγω ὑμῖν entgegen, mit der Jesus den Ausspruch, daß ein Prophet in seiner Vaterstadt nicht genehm sei, einführt. Dieser Ausspruch hat nicht blos relative Warheit, da unter Umständen auch das Gegenteil sich bewähren könne, wie *Mey.* zu Mtth. 13, 57 bemerkt, sondern ist vom Propheten unbedingt wahr. ‚Wer von Gottes wegen beansprucht, daß sein Wort als Gottes Wort aufgenommen werde, begegnet da wo er daheim ist nicht der Willigkeit ihn gelten zu lassen, weil alle gewohnt sind ihn für ihres gleichen zu achten' (*v. Hofm.*). Jesus will den Nazaretanern den ihrer Rede: Ist dieser nicht Josephs Sohn? zu Grunde liegenden Unglauben aufdecken, und führt deshalb den Ausspruch v. 24 mit der feierlichen Versicherung: warlich ich sage euch, ein; nicht um damit die Warheit desselben zu bekräftigen, sondern um den Leuten seines Heimatsorts zum Bewußtsein zu bringen, daß ihr Anstoß an seiner Rede nicht darin liegt, daß er bei ihnen keine Wunder verrichtet habe, sondern darin, daß sie sein Wort nicht als Gottes Wort aufnehmen wollen.

V. 25—27. Auch die geschichtlichen Thatsachen von Elia und Elisa führt er mit ἐπ' ἀληθείας δὲ λέγω ὑμῖν „in Warheit aber sage ich euch" ein, nicht um die historische Warheit derselben zu versichern und ‚durch Beispiele zu zeigen, wie auch Propheten ihre Wunderthätigkeit nicht Einheimischen, sondern Fremden, ja Heiden zugewendet haben' (*Mey.-Weiss*), weil dabei nicht blos das adversative δέ außer Acht gelassen ist, sondern auch ἐπ' ἀληθείας nicht zur vollen Geltung komt. Richtiger erklärt *v. Hofm.*, Jesus wolle mit den angeführten Thatsachen den Nazaretanern zu bedenken geben, ‚daß auf eines Propheten Wunderhilfe diejenigen, denen er zunächst angehört, keinen auf Vorrecht gegründeten Anspruch haben'; nur entspricht dieser Gedanke nicht dem Contexte, da die Leute in Nazaret die Wunder, welche Jesus in Capernaum gethan, nicht als Vorrecht für sich beansprucht haben. Mit dem Hinweise auf jene geschichtlichen Thatsachen will Jesus vielmehr den Bürgern seiner Heimat die Folgen ihres Unglaubens aufdecken, ihnen zu erwägen geben, daß was in der Schrift von Elia und Elisa bezeugt ist, auch an ihnen sich erfüllen könne, daß nämlich die Erlösung, welche er seinem Volke bringen wolle, wenn dasselbe in Unglauben das Heil verschmähe, den Heiden zu gute

kommen werde. Nur bei dieser Auffassung, wonach die von Elia und Elisa erwähnten Thatsachen eine Warnung vor den Folgen der Nichtanerkennung Jesu als des von Gott gesandten Heilandes in sich schließen, komt sowol das ἐπ' ἀληθ. λέγω ὑμ. als auch das adversative δέ zu voller Geltung. ἐπ' ἀληθείας gleichbedeutend mit ἀληθῶς (vgl. 22, 59 u. Mrk. 12, 32 mit Luk. 12, 44. 21, 2) ist das griechische Wort für אָמֵן ἀμήν, welches Luk. bei dem ersten Ausspruche Jesu v. 24 beibehalten hat. Ueber das Factum v. 25 f. vgl. 1 Kg. 17, 8—16; und über die Zeitbestimmung: drei Jahre u. 6 Monate 1 Kg. 18, 1 mit unserer Erklärung d. St. Zu ἐπί *c. accus.* von der Zeitdauer s. *Winer* §. 49, l. 2). — πᾶσαν τ. γῆν das ganze Land Israel, nicht hyperbolisch die ganze Erde (*Mey.*). Σάρεπτα d. i. צָרְפַת eine zwischen Tyrus und Sidon gelegene Stadt, zum Gebiete von Sidon gehörig, an der Stätte des jetzigen Dorfes *Surafend;* vgl. *Robins.* Pal. III S. 690 ff. τῆς Σιδωνίας *sc.* χώρας das Gebiet der Stadt Sidon. — Zu der Geschichte v. 27 vgl. 2 Kg. 5, 1—19. ἐπὶ Ἐλισ. zur Zeit des Elisa, s. 3, 2. — V. 28 ff. Was in der Rede Jesu den Zorn der Zuhörer dermaßen erregte, daß sie ihn aus der Stadt ἐξέβαλον mit Gewalt hinaustrieben, (nicht eig. hinauswarfen) und von dem Felsvorsprunge, auf dem die Stadt lag, herabstürzen wolten, war nicht ‚ihre Parallelisirung mit den Heiden, ja ihre Herabsetzung unter dieselben' (*Mey.-Weiss*), denn Jesus hatte sie mit den Heiden gar nicht parallelisirt, sondern ihnen nur ihren Unglauben aufgedekt und zu bedenken gegeben, daß das von ihnen verschmähte Heil den Heiden könne zuteil werden. ὀφρύς trop. jeder erhöhte Rand, hier der Hochrand des Berges, auf dem ihre Stadt gebaut war. Nazaret liegt hart an einem Berge. ‚Die Häuser stehen auf dem untern Teil des westlichen Berges, der sich hoch und steil über sie erhebt', und ‚die Bergwand fält bei der jetzigen Marienkirche 40—50 Fuß hoch senkrecht ab', *Robins.* Pal. III S. 419 u. 423. ὥστε *c. infin.* die beabsichtigte Folge ausdrückend, vgl. *Kühner* Gr. II S. 1005. — V. 30. „Er aber mitten durch sie hindurchgehend zog fort." Dieses Fortgehen ist nicht als ein eigentliches Wunder, etwa unsichtbares Durchgehen oder wunderbares Gehaltenwerden der Feinde, zu denken, sondern wird begreiflich aus dem mächtigen Eindruck, den die ehrfurchtgebietende Persönlichkeit Jesu auf sie machte, als er sich fest entschlossen umwendend durch den Volkshaufen hindurchschritt nnd fortging, ohne daß sie ihre Absicht auszuführen wagten.

V. 31—44. **Ein Besuch Jesu in Capernaum.**[1] Vgl. Mrk. 1, 21—39. Die beiden in diesem Abschnitte erzählten Wunder: die

1) V. 33. λέγων in *ACDV*^{2}*X cet.* und Verss. fehlt in ℵ*BLV** *al.* und ist aus Mark. zugesezt. V. 38. ἀπὸ τῆς συναγωγῆς in ℵ*BCDLQ al.* ist dem ἐκ τῆς συν. in *AΧΓΔΠ* unbedingt vorzuziehen. In v. 40 halten *Lchm.* u. *Mey.* ἐπιτιθείς in *BDQ al.* für ursprünglich, gegen ἐπιθείς in *ALRΧΔΛΠ*, dann ist aber auch mit *Tisch.* ἐθεράπευεν nach *BD* aufzunehmen, zumal ἐθεράπευσεν in ℵ*ACL cet.* nach Mark. conformirt erscheint. V. 41. κράζοντα ist durch ℵ*BCFKL cet.* überwiegend bezeugt, gegen κραυγάζοντα, welches *Tisch. 8* als das seltenere Wort aufgenommen hat. V. 42. ἐπεζήτουν ist durch die älteren Codd. ℵ*ABCDF cet.* als richtig bezeugt, während ἐζήτουν (Rec.) nur in *EGHKΠ* steht. In v. 43 hat

Heilungen eines Dämonischen in der Synagoge und der fieberkranken Schwiegermutter Simons, welche Jesus zu Capernaum an einem Sabbate verrichtete (v. 33—39), sind durch eine allgemeine Bemerkung über das staunenerregende Aufsehen, welches Jesu Lehren an den Sabbaten machte, eingeführt (v. 31 u. 32) und mit einer summarischen Angabe über sein weiteres Wirken zur Verkündigung des Reiches Gottes (v. 40—44) geschlossen. Daraus ergibt sich, daß der Evangelist sie nur als ein Bild von Jesu wunderbarer Wirksamkeit erwähnt. V. 31. *Καὶ κατῆλθεν εἰς Καπ.* ‚er ging hinab nach Capernaum' ist nicht so gemeint, daß Jesus nach dem eben berichteten Vorfalle in Nazaret sich nach Capernaum begeben habe, denn laut v. 23 hatte er schon vor dem Besuche in Nazaret zu Capernaum Wunder gethan, sondern dient nur, wie *καὶ ἦλθεν* in v. 16 zur Einführung des folgenden Berichts von Jesu Wirken in Capernaum, von dem in v. 33—41 das Werk eines Tages geschildert wird. — Den ganzen Abschnitt haben wir schon zu Mrk. 1, 21—39 erklärt. Die Relation des Luk. stimt mit der des Mark. in der Sache vollständig überein, und ist nur stilistisch kürzer und einfacher gefaßt. *Capernaum* bezeichnet Luk. näher als Stadt Galiläa's für griechische Leser, da er sie hier zum ersten Male erwähnt. *ἦν διδάσκων* ist nicht Umschreibung des schildernden Aor. *ἦλθε* Mrk. 1, 21 (*Weiss*), sondern bezeichnet das Lehren als ständiges Geschäft an den Sabbaten; vgl. v. 15. Von diesem Verse her wird als bekant vorausgesezt, daß das Lehren in den Synagogen stattfand, und daran v. 33 die wunderbare Heilung des Dämonischen in der Synagoge angeknüpft. V. 35. *ῥῖψαν αὐτὸν εἰς τὸ μέσον* „er warf ihn nieder mitten hin" in die Synagoge, d. h. der Dämon riß oder stürzte ihn gewaltsam zu Boden, und fuhr dann aus, ohne ihm Schaden gethan zu haben. V. 37. *ἦχος* Schall, dann: Gerücht. — V. 38. *ἀναστάς* da Jesus nach v. 20 sitzend in der Synagoge gelehrt hatte. — V. 39. *ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς* hinzugetreten so daß er über sie hin geneigt war. In v. 42 wählt Luk. den allgemeinen Ausdruck *οἱ ὄχλοι* statt *ὁ Σίμων κ. οἱ μετ' αὐτοῦ* bei Mrk., weil er von Jüngern Jesu noch nichts erzählt hat. V. 44. *τῆς Ἰουδαίας*, welches die ältesten Codd. statt *τῆς Γαλιλαίας* bieten, ist nicht die Provinz Judäa, sondern Bezeichnung des jüdischen Landes, wie 1, 5.

Cap. V. Der Fischzug Simons. Heilung des Aussätzigen und des Gichtbrüchigen. Levi's Berufung und Zöllnergastmahl und die Fastenfrage.

V. 1—11. Der wunderbare Fischzug des Simon Petrus.[1] — V. 1—3. Nach dem Lehren und Wirken Jesu in den Synagogen zeigt

Tisch. 8 ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην nach ℵ*BL al.* aufgenommen statt *εἰς τοῦτο ἀπέσταλμαι* in *AQR al.*; und in v. 44 *εἰς τὰς συναγωγάς* nach ℵ*BD al.*

1) V. 1. Nach ℵ*ABLX* hat *Tisch. 8 καὶ ἀκούειν* aufgenommen statt der Rec. *τοῦ ἀκούειν* in *CDQR al.*, die wol nur logisch genauere Bestimmung ist. V. 2. Ob

diese Begebenheit ihn am Ufer des galiläischen Meeres das Volk lehrend. Die Einführung dieser Scene mit den Worten: „Es geschah aber, während das Volk sich um ihn drängte um das Wort Gottes zu hören, und er am See von Genezaret stand, da sah er zwei Kähne am See", zeigt, daß ein zeitlicher Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nicht stattfindet, der Evangelist also die folgende Begebenheit nur als ein Bild von Jesu wunderbarem Wirken erwähnt hat. *ἐγένετο* ist in *καὶ ἴδεν* v. 2 fortgesezt. *ἐπικεῖσθαι αὐτῷ* sich um ihn drängen, sich gleichsam auf ihn legen. *καὶ ἀκούειν* ist durch die Rec. *τοῦ ἀκούειν* logisch richtig näher bestimt. *καὶ αὐτός* nicht: auch er, sondern: und er — *αὐτός* im Gegensatz zum Volke. Ueber *Γεννησαρέτ* s. zu Mtth. 14, 34. *πλοιάρια* kleine Schiffe, Fischerkähne. V. 3. In einen dieser Kähne, der dem Simon gehörte, eingestiegen bat er denselben ein wenig vom Lande hinauf (auf die See) zu fahren, damit er von da aus leichter zum Volke sprechen könne, und lehrte dann sitzend vom Schiffe aus das Volk. Vgl. die ähnliche Situation Mrk. 4, 1 f. — V. 4—5. Nach Beendigung des Lehrvortrags sprach er zu Simon: „Fahre hinauf auf die hohe See (*τὸ βάθος* eig. die Tiefe des Sees) und laßt die Netze hinab zum Fange." Petrus antwortete: „Meister, die ganze Nacht hindurch haben wir gearbeitet und nichts gefangen, aber auf dein Wort will ich die Netze hinablassen." *ἐπιστάτα* gebraucht Luk. statt *Rabbi* und *διδάσκαλε*, vgl. 9, 33 u. 49 mit Mrk. 9, 5 u. 38. Diese Zuversicht auf den Erfolg des Wortes Jesu schöpfte Simon aus den Wundern Jesu, die er bereits erlebt hatte 4, 31—40. Dagegen meint zwar *v. Hofm.*, dies vertrage sich nicht mit dem Umstande, daß er sich erst unter dem Eindrucke seines wunderbaren Fischzuges Jesu angeschlossen haben soll. Aber der v. 11 berichtete Anschluß an Jesum schließt einen voraufgegangenen Verkehr mit ihm keineswegs aus. — V. 6. Und sie beschlossen eine sehr große Menge Fische, daß die Netze zerrissen d. h. zu zerreißen anfingen; und sie winkten ihren Genossen im andern Schiffe ihnen zu helfen; und fülten beide Kähne mit Fischen, so daß sie sanken d. h. zum Sinken beschwert wurden. — V. 8. Dieses Wunder machte auf Simon Petrus einen so mächtigen Eindruck, daß er Jesu zu Füßen fiel und sprach: „Gehe von mir, Herr, denn ich bin ein sündiger Mensch." Beachte den Namen Petrus, worin angedeutet ist, daß Simon

---

πλοιάρια, welches *Tisch.* nach ℵ*C*LQR al.* aufgenommen hat statt *πλοῖα* in ℵ*BDΓΔΑΠ al.* für ursprünglich zu halten, ist sehr fraglich. Sicher dagegen ist v. 3 *ἐν τῷ πλοίῳ ἐδίδασκεν*, welches *Tisch.* nach ℵ*D* recipirt hat, nicht ursprünglich, sondern vielmehr *ἐκ τοῦ πλοίου ἐδίδ.* in *B*, welches geändert wurde, weil man die vor *ἐδίδ.* stehende Ortsbestimmung mit *καθίσας* verband, während die Emendatoren, um die richtige Verbindung zu sichern, die Worte umstelten: *ἐδίδασκεν ἐκ* (*al. ἀπὸ*) *τοῦ πλοίου* (*ACLQRXΓΔΑΠ al.*). In v. 5 fehlt *αὐτῷ* nach *εἶπεν* in ℵ*B* und ist in der Rec. nur verdeutlichender Zusatz. Auch *τὰ δίκτυα* nach ℵ*BDL* ist gewiß ursprünglich, und *τὸ δίκτυον* Rec. nach *ACXΓΔ ΑΠ al.* verdankt seine Entstehung der Reflexion, daß Petrus nur ein Netz auszuwerfen versprechen konte und auswarf, sowol in v. 5 als in v. 6. In lezterem V. ist *πλῆθος ἰχθύων πολύ* durch ℵ*ABCLX cet.* als die richtige Wortstellung bezeugt, und wol auch *διερήσσετο* in ℵ*BL* der Rec. *διερρήγνυτο* vorzuziehen.

sich als Petrus bewährte, als der Fels im unerschütterlichen Vertrauen auf die Macht des Herrn, und die Anrede κύριε im Unterschied von ἐπιστάτα v. 5. An dem Wunder hat er Jesum erkant als Herrn, als eine übermenschliche Größe, vor der er sich niederwerfen müsse, und als ein heiliges Wesen, das mit einem sündigen Menschen nicht Gemeinschaft pflegen könne. Von einem Erschrecken vor der göttlichen Macht des Wunderthäters, die ihm ein Unglück widerfahren lassen könne (*de W., Mey., Weiss*) ist nicht die Rede. Nur Staunen (θάμβος) über die in Jesu sich offenbarende Gottesmacht ergriff ihn und brachte ihm seine Unheiligkeit, die ihn von dem Heiligen Gottes schied, zum Bewußtsein. V. 9. Gleiches Staunen ergriff auch die andern, die mit Petrus auf dem Schiffe beschäftigt waren, und nicht weniger die Zebedäussöhne auf dem anderen Schiffe. V. 10. Zu Petrus sprach aber Jesus: „Fürchte dich nicht, von nun an wirst du Menschen fangend sein" d. h. Menschen für das Reich zu gewinnen als deinen Beruf erachten. V. 11. Darauf brachten die Fischer ihre Kähne ans Land, und verließen alles und folgten Jesu nach.

Fast alle neueren Ausll. seit *Schleiermacher* haben diese Begebenheit mit der Mrk. 1, 16—20 u. Mtth. 4, 18—20 erzählten Berufung der Brüderpare, Simon und Andreas, Jakobus und Johannes, identificirt. Hiernach halten *Schleierm., Sieffert, Neander, Bleek,* und auch *Ebrard* u. *God.* den Bericht des Luk. für eine genauere Darstellung des kurzen Berichts bei Mrk. und Matth., während *Ew., Holtzm, Mey., Weiss* u. A. (vgl. *Hase*, Gesch. Jesu S. 328 ff.) der auf der Erinnerung des Petrus beruhenden Darstellung des Mark. den Vorzug geben und den wunderbaren Fischzug bei Luk., von dem Mark. nichts wisse, für ungeschichtlich erklären und aus einer Quelle ableiten, in welcher die Berufung des Petrus mit seiner Wiedereinsetzung in das Apostelamt zusammengeworfen und der bei lezterer Joh. 21 erwähnte Fischfang hieher versezt war. Aber so unwarscheinlich und mit dem geschichtlichen Charakter unsers Evangeliums unvereinbar diese zweite Annahme auch ist, so begründet ist doch die Bemerkung von *Mey.*, daß ‚die Erzählung bei Luk. sich mit der bei Matth. und Mark. *in innerer Differenz* befindet, da bei diesen die Pointe des Hergangs der Berufung *die blose Aufforderung und Verheissung* ist (*ohne* das Wunder, welches sie ohne das *Wesen* des Hergangs zu verändern nicht hätten übergehen dürfen), bei Luk. das *Wunder* des Fischzugs.' Diese Differenz hat weder *Ebr.* noch *God.* zu beseitigen vermocht, und *v. Hofm.* hat sie nicht einmal berührt. Dagegen haben wir schon zu Mtth. c. 4 S. 128 f. uns gegen die Identificirung der beiderseitigen Berichte erklärt, weil Luk. kein Wort von der Berufung des Petrus und seiner Genossen sage und das Wunder des Fischzugs als die sinnbildliche Weihe für den Beruf, den sie schon erwählt hatten, zu betrachten sei. Die Aehnlichkeit aber der Schlußbemerkung bei Luk., daß sie alles verließen und Jesu nachfolgten, mit der bei Matth. und Mark. beweist auch nicht die Identität des Vorgangs, weil bei dem summarischen Charakter des Berichts bei Mtth. und Mark. die Worte, daß sie alsbald die Netze, das Schiff und ihren Vater verließen und Jesu nachfolgten, nicht so gepreßt werden dürfen, daß sie von Stund an sich gar nicht mehr an der Fischerei beteiligt hätten, auch wenn Jesus in der Nähe des See's weilte.

V. 12—16. **Die Heilung des Aussätzigen.** Vgl. Mrk. 1, 40—45 u. Mtth. 8, 1—4, wo wir diesen Vorfall schon erklärt haben. Luk. hat ihn nicht mit dem Vorhergehenden verbunden und auch den Ort nicht näher bestimmt mit der Angabe: „in einer der Städte", die nämlich Jesus von Capernaum aus besuchte vgl. 4, 43. *Καὶ ἰδού* führt die Geschichte ein: „und siehe, ein Mann voll Aussatzes *sc.* war da." Der unserem Berichte eigentümliche Schluß: „es ging aber noch mehr die Rede von ihm (d. i. Jesu) aus, und kamen viele Volksscharen zusammen ihn zu hören und sich von ihren Krankheiten heilen zu lassen ..." zeigt, daß Luk. dieses Begebnis nur mitteilt als einen weiteren Beleg von dem Aufsehen, welches die Wunder Jesu unter dem Volke machten. Das *ὑπ' αὐτοῦ* der Rec. v. 15 fehlt in ℵ*B*(*D*)*L al.* und ist Glossem. — V. 16. „Jesus aber war (befand sich) entweichend in den Einöden und betend." Dies ist nicht mit *Weiss* so zu deuten, daß er für jezt unzugänglich war, sondern besagt (wie wir schon zu Mrk. 1, 45 bemerkt haben und auch *v. Hofm.* es versteht), daß Jesus, als sein Ruf sich immer weiter verbreitete und große Scharen Volks ihm zuführte, Einöden zu seinem Aufenthaltsorte machte, wo er im Gebete lebte, so daß man ihn aufsuchen mußte, während er vordem (vgl. 4, 43) von Stadt zu Stadt zog, das Reich Gottes zu verkündigen. ‚So wenig sah er es darauf ab, das blose Ansehen zu steigern, das ihn umgab, und eine Massenbewegung hervorzurufen, die ihm die Herschaft über die aufgeregte Bevölkerung verlieh (*v. Hofm.*).

V. 17—26. **Die Heilung des Gichtbrüchigen.**[1] Vgl. Mrk. 2, 1—12 und Mtth. 9, 1—8. Mit diesem Factum begint Luk. übereinstimmend mit Mark. die Mitteilung von Wunderthaten Jesu, welche den Widerspruch der Schriftgelehrten und Pharisäer hervorriefen. Die Beschreibung dieses Vorgangs stimt in der Sache mit der bei Mark. und der summarischen Relation des Mtth. überein, ist aber stilistisch einfacher und anschaulicher als bei Mrk. gefaßt. Ort und Zeit der Begebenheit sind nicht näher bestimt, weil für die Sache von keinem Belange, aber die Situation ist in v. 27 sehr deutlich gezeichnet. Jesus war in einem Hause (nach Mrk. zu Capernaum) im Lehren begriffen, und Pharisäer und Gesetzeslehrer, die von allerwärts (*πάσης κώμης* populär hyper-

---

1) V. 17. Der Artikel *οἱ* vor *Φαρισ.*, welchen *Lchm.* aufgenommen, ist durch *BS* zu schwach beglaubigt; desgleichen *συνεληλυθότες* durch *A***D* anstatt des Simplex *ἐληλυθότες*. Die Rec. *αὐτούς* bei *ἰᾶσθαι* hat zwar an *ACDXΓΔΛΠ al.*, It., Vulg. Syr. u. a. Verss. eine starke Beglaubigung, ist aber doch wol nur Correctur, weil ein Object zu fehlen schien; und mit *Tisch. 8* nach ℵ*BLΞ*, äthiop. *αὐτόν* (Subject) vorzuziehen. — V. 19. Das *διά* vor *ποίας* steht nur in Minuskeln. V. 21. Statt *ἁφιέναι ἁμαρτίας* (Rec. nach Mrk.) haben *Lchm.* und *Tisch. 8* *ἁμαρτίας ἀφεῖναι* nach *BDΞ* aufgenommen. V. 22. *ἀποκριθείς* ist durch ℵ*ABLXΓΔΛΞΠ al.* so stark bezeugt, daß die Auslassung in *CD* nicht hinreicht es mit *Lchm.* zu tilgen. In v. 23 u. 24 ist *ἔγειρε* nach ℵ*ABCDEF al.* zu lesen statt *ἔγειραι* in *UXT* und *LUT al.*; in v. 24 ist auch *παραλελυμένῳ* nach *ABEKSU al.* mit *Tisch.* dem *παραλυτικῷ* in ℵ*CDF al.* vorzuziehen, da lezteres aus Mark. hereingekommen ist. V. 25. *ἐφ' ὅ* steht in ℵ*ABCEKLM al.* und ist dem *ἐφ' ᾧ* in *RUL al.* vorzuziehen, da dieses den Abschreibern näher lag.

bolisch) aus Galiläa, Judäa und Jerusalem gekommen, waren zugegen; „und Gottes Macht war vorhanden, daß er heilete", nicht: gereichte zu ihrer Heilung (*Mey.*), selbst wenn *αὐτούς* die ursprüngliche Lesart sein solte. *δύναμις κυρίου* kann nicht die Macht Jesu sein, da *κύριος* ohne Artikel bei Luk. immer dem alttestamentl. יהוה entspricht, vgl. 1, 11. 16 f. 32, 38 u. a. mehr, und zu unterscheiden ist von *ὁ κύριος*, wie er Christum als Herrn bezeichnet 7, 13. 19. 10, 1. 11, 39 u. a. m. Noch weniger können die Worte mit *v. Hofm.* übersezt werden: ‚er war eine Gottesmacht', weil von anderen Gründen abgesehen dann das Subject *αὐτός* nicht fehlen durfte. Der Einwand aber gegen unsere Auffassung, daß bei ihr der Gedanke, daß die Kraft in Jesu da, durch ihn wirksam war, nicht fehlen dürfte, ist von keiner Bedeutung, da sich dieser Gedanke aus dem Contexte ohne Schwierigkeit ergibt. — Das Weitere von v. 18 an haben wir zu Mark. und Matth. ll. cc. erläutert. V. 19. *ποίας sc. ὁδοῦ* ist Genitiv des Orts. *διὰ τῶν κεράμων* durch die Ziegel des platten Daches, die sie aufdekten. V. 26. *παράδοξα* wunderbare Dinge, eig. die wider die Meinung (*δόξα*) oder Erwartung geschehen.

V. 27—39. **Berufung des Zöllners Levi und Zöllnergastmahl und die Fastenfrage.**[1] Vgl. Mrk. 2, 13—22 u. Mtth. 9, 9—17. Die

---

1) V. 28. Die Rec. *ἠκολούθησεν* ist troz starker Bezeugung (ℵ*ACRX cet.*) nur aus den Parallelen hereingekommen und mit *Lchm.* u. *Tisch. 8 ἠκολούθει* nach *BDLΞ* vorzuziehen. V. 30. Statt der Rec. *οἱ γραμματεῖς αὐτῶν καὶ οἱ Φαρισαῖοι* haben *Lchm.* u. *Tisch. 8* die Wortstellung *οἱ Φαρισαῖοι κ. οἱ γραμματεῖς αὐτῶν* in (ℵ)*BC(D)LRΞ* aufgenommen; mit Recht, denn die andere Stellung ist wenn nicht aus Mark. doch als die gewöhnliche (s. v. 21. 6, 7 und Mtth. 23, 2 ff.) in Aufnahme gekommen. *αὐτῶν* ist sicher auch echt und in *DFX* nur als unpassend weggelassen. V. 33. Das *διατί* fehlt in ℵ[a]*BLΞ* und ist aus den Parallelen in die Rec. gekommen. V. 35. *καί* vor *ὅταν* fehlt in ℵ*CFLM al.*, ist aber nur als scheinbar unpassend in Wegfall gekommen. In v. 36 hat *Tisch. 8 ἀπὸ ἱματίου καινοῦ σχίσας* (von einem neuen Kleide abgerissen) nach ℵ*BDLΞ al.* aufgenommen; mit Recht, da es nicht mit *Mey.* für glossirende Exegese des Genitivs zu halten ist, vielmehr die Rec. *τοῦ ἱματίου καινοῦ* in *ACRXΓ al.* nach den Parallelen gebildet ist. Auch *σχίσει* ist durch ℵ*BCDLX al.* und *συμφωνήσει* außerdem noch durch *A* so bezeugt, daß die Rec. *σχίζει* und *συμφωνεῖ* in *EFGK cet.* dagegen nicht in Betracht kommen kann. Die Präsentia stammen offenbar aus den Parallelen. *τὸ ἐπίβλημα* in v. 36[b] fehlt in *AEFHKMRSUVΓΔΠ al.* und ist von *Griesb., Lchm.* u. *Mey.* als Glossem gestrichen, dagegen von *Tisch. 8* aus ℵ*BCLXΛ* recipirt. Notwendig ist es nicht und schwerlich — wie *Weiss* meint — nur *per homoiot.* ausgefallen. In v. 38 ist *καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται* wol nur Zusatz aus Matth. und von *Tisch. 8* nach ℵ*BL copt.* gestrichen. V. 39. Das *εὐθέως* der Rec. vor *θέλει* hat *Tisch. 8* getilgt und *χρηστός* statt *χρηστότερος* (Rec.) aufgenommen; beides auf Grund von ℵ*BL copt.* Sowol das *εὐθέως* als auch *χρηστότερος* sind aller Warscheinlichkeit nach nur Aenderungen, die mit der alten sehr weit verbreiteten Erklärung, die schon *Euthym.* und *Theoph.* vortragen, *Erasm., Calov, Wolf, Bengel* und jüngst nach *Olsh., Mey., Lange, Godet* u. A. verteidigen, zusammenhängen, daß Jesus mit diesem lezten Vergleiche begreiflich machen wolte, wie natürlich es sei, daß die Johannis- und der Pharisäer-Schüler sich nicht dazu verstehen konten, die alten Formen und Satzungen, welche ihnen lieb geworden seien, aufzugeben und mit dem neuen Leben nach seinen Grundsätzen zu vertauschen.

Berufung des Zöllners Levi (Matthäus), die auch Mark. u. Matth. an die Heilung des Paralytischen angereiht haben, wird von allen drei Evangelisten nur wegen des mit ihr verbundenen Gastmahls, welches Levi Jesu zu Ehren und seinen Freunden gab, erwähnt, und auch von dem Gastmahle ist nur berichtet, weil es den Anlaß zu einem neuen Conflicte Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten bot. Das *καὶ μετὰ ταῦτα ἐξῆλθεν* zeigt, daß das zu Berichtende vorfiel, als Jesus aus dem Hause, wo er den Paralytischen geheilt hatte, fortgegangen war, nach Mark. an das Meeresufer, wo die Zollstätte sich befand. Der Bericht des Luk. stimt in der Sache ganz mit dem des Matth. u. Mark. überein, und ist nur in v. 29 deutlicher. *ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ* ist nicht, wie *v. Hofm.* mit v. A. meint, das Haus Jesu, sondern wenn auch nicht *αὐτοῦ* zu lesen, das Haus des Levi, und diese Angabe nicht überflüssig, weil man sonst das *τελώνιον* als Local des Gastmahls denken könte. *καὶ ἦν* nicht *et aderat* (*Weiss*), sondern *ἦν* mit *κατακείμενοι* zu verbinden: „es war ein großer Haufe von Zöllnern und anderen ihrer Gesellen zu Tische liegend.“ *οἳ ἦσαν μετ᾽ αὐτῶν* „die bei den Zöllnern waren“ sind Freunde und Gesinnungsgenossen derselben. — V. 30. *οἱ γραμματεῖς αὐτῶν* ihre (der Pharisäer) Schriftgelehrte d. h. Schriftgelehrte die zur Partei der Pharisäer gehörten. — V. 32. Der Zusatz *εἰς μετάνοιαν* gehört zu *ἁμαρτωλούς*; das Rufen der Sünder zur Sinnesänderung ist ein Ruf zum Eintritt in das Reich Gottes. In Betreff des Uebrigen s. die Erkl. zu Mtth. 9, 11—13.

Der folgende Conflict der Pharisäer mit Jesu wegen der Nichtbeobachtung der üblichen Fasten vonseiten seiner Jünger v. 33—39 ist bei Matth. durch *τότε* an das Vorhergehende angereiht, bei Mark. ohne irgend eine Verbindung eingeführt. Luk. hat ihn durch *οἱ δὲ εἶπον πρὸς αὐτόν* sachlich eng mit dem voraufgegangenen verknüpft. Denn *οἱ δέ* sind dieselben, welche den Jüngern ihr Befremden über das Essen und Trinken mit den Zöllnern vorgehalten haben, und die nun als Erwiderung auf die Abfertigung, die sie von Jesu erfuhren, ihm einen neuen Verstoß seiner Jünger gegen die religiöse Sitte entgegenhalten. Die Jünger des Johannes und der Pharisäer — entgegneten sie — fasten häufig und verrichten Gebete. *δεήσεις ποιοῦνται* hat Luk. hinzugefügt, um das Fasten deutlicher als eine Uebung religiöser Frömmigkeit zu bezeichnen und damit das Essen und Trinken der Jünger Jesu als das Gegenteil frommen Wandels in Contrast zu setzen. Da das Fasten Ausdruck der Demütigung unter Gottes Schickung bei schweren Erlebnissen war oder sein solte, so sind die unter Enthaltung von Speise und Trank verrichteten Gebete als Bitten um Errettung aus Trübsalen oder um Befreiung von dem Drucke der Heiden durch den verheißenen Messias zu betrachten. Von diesem Gesichtspunkte aus empfängt die Rechtfertigung des Verhaltens seiner Jünger vonseiten Jesu erst volles Licht. V. 34. „Könt ihr wol die Freunde des Bräutigams, während der Bräutigam bei ihnen ist, zu fasten veranlassen?“ Indem er sich als Bräutigam und seine Jünger als Freunde desselben bezeichnet, stelt er sein Auftreten als das Kommen des messianischen Bräutigams zu

seiner Braut, der Gemeinde Israels dar, nach Hos. 2, 21 f. Jes. 54, 5, und als eine hochzeitliche Freudenzeit, in welcher den Freunden des Bräutigams nicht Trauer, sondern Freude ziemt. — In Betreff des Uebrigen vgl. die Erkl. zu Mtth. 9, 15 u. Mrk. 2, 19 f. Das *καὶ* vor *ὅταν ἀπαρθῇ* v. 35 führt den Nachsatz ein zu *ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι*, entsprechend dem ו hinter יָמִים בָּאִים z. B. Jes. 39, 6. Jer. 7, 32. 9, 25 LXX. — Ueber die Gleichnisse, mit welchen er dann das Verhalten seiner Jünger positiv rechtfertigt (v. 36 u. 37) s. die Erkl. zu Mtth. 9, 16 u. 17. Lukas hat zu dem Gleichnisse von dem neuen Wein und alten Schläuchen in v. 39 noch ein drittes Gleichnis zugefügt, von dem Unterschiede zwischen altem und neuem (jungen) Wein hergenommen. „Und niemand, der alten Wein getrunken, will neuen, denn er sagt: der alte ist (schmekt) angenehm.“ Damit will aber Jesus nicht etwa die Johannesjünger als Schüler eines von ihm anerkanten Propheten entschuldigen und *erklären*, warum sie nicht die neue Lebensweise seiner Jünger adoptiren (so *Weiss*); denn dieses Gleichnis nur auf die Johannesjünger zu beziehen ist ganz willkürlich; und die Worte: der alte Wein schmekt angenehm, enthalten auch keine Entschuldigung, sondern sagen einfach aus, warum der welcher alten Wein getrunken den neuen nicht haben will, nämlich weil der alte ihm lieblich schmekt. Daraus ergibt sich eben so einfach die Anwendung: die Pharisäer und die Johannesjünger wollen die alte Form der religiösen Frömmigkeit nicht aufgeben, weil sie sich darin wol fühlen. Und damit sagt der Herr seinen Gegnern indirect, daß sie im Grunde ihres Herzens kein Verlangen nach der Erneuerung des Reiches Gottes und den messianischen Heilsgütern hegen.

Cap. VI. Aehrenpflücken und Heilung einer gelähmten Hand. Apostelwahl und Bergrede.

V. 1—11. Das Aehrenpflücken der Jünger und die Heilung einer gelähmten Hand an Sabbattagen.[1] Vgl. Mrk. 2, 23—3, 6 u. Mtth. 12, 1—14. Diese beiden schon von Matth. u. Mark. an einander gereihten Begebenheiten, die zu neuen Conflicten der Pharisäer mit

---

1) V. 1. *δευτεροπρώτῳ* fehlt in ℵ*BL*, mehrern Minusk. und etlichen Codd. der copt. u. syr. Verss., wonach *Tisch.* es in der Ausg. von 1849 getilgt hatte, aber in der *ed. VII* (1859) wiederhergestelt und verteidigt, in der *Synops. ed. 2* mit *Lchm.* eingeklammert, dagegen in der *ed. VIII* wieder aufgenommen hat. Da es in allen übrigen Uncialen, in der Vulg. und den meisten alten Verss. steht und von den Kchvv. *Euseb.*, *Epiph.* u. A. mehrfach besprochen wird, so ist die Annahme von *Mey.*, *Weiss* u. A., daß es unecht sei, kritisch nicht gerechtfertigt, da die Weglassung eines so ungewöhnlichen und schwer zu deutenden Wortes viel warscheinlicher ist, als die Zusetzung desselben, wofür sich gar kein Grund noch Anlaß erkennen läßt. V. 2. *αὐτοῖς* fehlt in ℵ*BC*LXal.* und ist in der Rec. Zusatz. Auch *ἐν* vor *τοῖς σάββασιν* fehlt in ℵ*ACLX cet.* und *ποιεῖν* in *BDR 69*. It. Vulg., armen.; *ἐν* stamt warscheinlich aus Mark., aber *ποιεῖν* schwerlich aus Mtth. und ist kritisch so stark bezeugt und so sinngemäß,

Jesu Anlaß gaben, sind von Luk. mit Zeitangaben versehen, welche zeigen, daß sie an verschiedenen Sabbaten sich zugetragen haben, also nur wegen ihrer sachlichen Verwandtschaft zusammengestelt sind. — Die erste fand *ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ* statt. Das Wort *δευτερόπρωτος* komt außer bei *Eusth. in vita Eutych. nr. 95* in der ganzen Gräcität nicht weiter vor, und ist von *Eusth.*, wo der Sonntag nach Ostern *δευτεροπρώτη κυριακή* heißt, vielleicht nur aus unserer Stelle genommen. Es ist bis jezt noch nicht sicher erklärt, unter den verschiedenen Erklärungsversuchen[1] aber der von *v. Hofm.* zu u. St. sehr ansprechend. Nach Analogie von *δευτερέσχατος* ‚ein zweiter vom Ende einer Reihe aus gezählt' faßt *v. Hofm. δευτερόπρωτος* als zweiten von zwei ersten, aber vom Anfang der ganzen Reihe an gezählt. Sezt man nun voraus, daß Luk. das Wort brauchte, weil er überzeugt war, daß die Leser, für die er zunächst schrieb, es verstehen würden, so konten die Leser kaum an eine andere Reihe als die der Sabbate eines Jahres denken. Das jüdische Jahr begann mit dem ersten des Nisan. Von diesem Jahresanfang an gezählt war der zweite Sabbat des begonnenen Jahres der nächste nach dem, welcher im *κήρυγμα Πέτρου* (bei *Clem. Alex.*, s. die Stelle in *Wieseler's* chronol. Synopse S. 232) als *σάββατον τὸ λεγόμενον πρῶτον* bezeichnet ist. Falls nun der Anfang jenes Jahres auf einen der ersten Wochentage fiel, so würde der zweiterste

---

daß man es nicht mit *Mey.* u. *Weiss* für unecht halten kann, und auch *Tisch. 8* es recipirt hat. In v. 3 hat *Tisch. 8* sowol *ὅποτε* nach *AEHKMRSUVΓΔΠ al.* statt *ὅτε* in ℵ*BCDLXΔ al.* als auch *ὄντες* nach *ACRΓΔΔΠ al.* gegen ℵ*BDLX*, wo es fehlt, aufgenommen, weil nicht nur *ὅτε* sondern auch die Weglassung der *ὄντες* Conformation nach den Parallelen zu sein scheinen. V. 4. *ὡς* ist durch ℵ*ACEHKMSUVΓΔΔΠ viel stärker bezeugt als das den Parallelen entsprechende *πῶς* durch *A*[c]*LRX*. Ebenso *ἔλαβεν καὶ ἔφαγεν* in den nämlichen Codd. gegen *λαβὼν ἔφαγεν* in *BC*LX al.* — V. 6. Statt *δὲ καί* der Rec. (in *ARΓΔΔΠ al.*) hat *Tisch. 8* blos *δέ* nach ℵ*BLX al.* aufgenommen, da *δὲ καί* dem Luk. sehr geläufig ist und eben deshalb nur zugesezt erscheint. V. 7. *παρετηροῦντο* ist durch *ABDLMRXΔΠ* überwiegend bezeugt und das Act. *παρετήρουν* in ℵ*EKSUVΔ* der Conformation nach Mark. verdächtig. Diesem Verdachte unterliegt auch *θεραπεύσει*, wofür *Tisch. 8* nach ℵ*ADLΠ al. θεραπεύει* recipirt hat. Das *κατηγορίαν* der Rec. ist troz starker Bezeugung nur Erklärung für *κατηγορεῖν* in ℵ*BSX al. Καὶ εἶπεν* der Rec. in v. 8 ist wol nur Aenderung des *εἶπεν δέ* in ℵ*BLX*; ebenso *εἶπεν οὖν* in v. 9 statt *εἶπεν δέ* in denselben Codd., um die monotone Wiederholung des *εἶπεν δέ* zu beseitigen, vielleicht auch um die Sätze logisch anscheinend genauer zu verbinden. V. 9. Die Rec. *ἐπερωτήσω ὑμᾶς· τί* scheint Reminiscenz an 20, 3 (Mrk. 11, 29) zu sein und *ἐπερωτῶ ὑμᾶς εἰ* in ℵ*BDL* ursprünglich. Auch der Plur. *τοῖς σάββασι* ist aus den Parallelen und *τῷ σαββάτῳ* in ℵ*BDL* vorzuziehen. Ebenso stamt *ἀποκτεῖναι* aus Mark. statt *ἀπολέσαι* in ℵ*BDLX*. V. 10. Das *τῷ ἀνθρώπῳ* in ℵ*DLX* statt *αὐτῷ* in *ABEFKMSU cet.* und *ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη*, welches nur ℵ*BL* bieten, sind warscheinlich aus Mtth. hereingekommen. *οὕτως* hinter *ἐποίησεν* ist durch *KΠ al.* zu schwach bezeugt und zu tilgen. V. 11. Die Rec. *ποιήσειαν* wird von *Mey.* als äolische Optativform in Schutz genommen, aber die ältesten Codd. *BLΔ* haben *ποιήσαιεν* u. ℵ*A ποιήσειεν*.

1) *Meyer* hat sie aufgezählt und als unannehmbar abgelehnt. Sie sind auch fast alle so gekünstelt, daß ihre Aufzählung nur auslegungsgeschichtlichen Wert hat, für die Erklärung des Wortes aber gar nichts austrägt.

Sabbat wenige Tage vor dem Pascha gefallen sein, also in die Jahreszeit, in welcher die Felder zur Ernte reif waren. — Den Vorgang selber, daß die Jünger Aehren pflükten, um die Körner zu essen, woran die Pharisäer Anstoß nahmen u. s. w. haben wir schon zu Mtth. u. Mark. erklärt. ἤσθιον ψώχοντες ταῖς χερσίν sie aßen, mit den Händen (die Aehren) zerreibend, den Inhalt, die Körner.

Auch den Bericht von der *Heilung des Menschen mit einer gelähmten Hand* (v. 6—11), den Luk. übereinstimmend mit Mark. und Matth. erzählt und nur hinzugefügt hat, daß die gelähmte Hand die rechte war, haben wir schon zu Mtth. 12, 9—14 u. Mrk. 3, 1—6 erklärt. Bei ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ (v. 6) an den nächstfolgenden Sabbat nach dem in v. 1 erwähnten zu denken (mit *Lange*), ist durch den Wortlaut nicht indicirt.

V. 12—49. **Die Apostelwahl** (v. 12—16) **und die Bergrede** (v. 17—49) hat Luk. eng mit einander verknüpft, indem er berichtet, daß Jesus auf einen Berg ging, zu beten und die Nacht im Gebete zubrachte, darauf am Morgen seine Jünger zu sich rief und aus ihnen zwölf zu Aposteln wählte (v. 12—13), deren Namen v. 14—16 folgen. Dann stieg er mit ihnen herab und stelte sich auf einen ebenen Platz, wo außerdem eine große Schar seiner Jünger und eine große Menge Volks stand, die aus den verschiedenen Teilen des Landes gekommen waren, ihn zu hören und von Krankheiten sich heilen zu lassen, und hielt sodann die v. 20—49 folgende Rede.

V. 12—16. *Die Wahl der Apostel und ihre Namen.*[1] Vgl. Mrk. 3, 7—19. — V. 12. „Es geschah aber in diesen Tagen, daß er hinausging auf den Berg zu beten." ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις d. i. in der Zeit, als der Conflict mit den Pharisäern und Schriftgelehrten die Höhe erreicht hatte, daß diese schon mit einander besprachen, was sie Jesu anthun, d. h. wie sie seinen Einfluß auf das Volk vernichten könten (v. 11). In dieser Zeit legte Jesus mit der Wahl von zwölf Aposteln und der Bergrede, in welcher er den Jüngern und der anwesenden Volksmenge die Grundbedingungen für den Eintritt in die Lebensgemeinschaft mit ihm darlegte, den Grund zur Herstellung des Gottesreiches, welches von den Propheten als die Erneuerung und Vollendung des alt-

---

1) V. 12. ἐξελθεῖν αὐτόν ist durch ℵ*ABDL al.* besser bezeugt als die Rec. ἐξῆλθεν durch *CKMQScet.*, aber sprachlich beide Constructionen im Gebrauche. In dem Apostelverzeichnisse v. 14—16 fehlt in der Rec. καὶ vor Ἰάκωβον, Φίλιππον, Ματθαῖον, Ἰούδαν, so daß die Apostel parweise wie bei Matth. aufgezählt sind, wogegen die ältesten Codd. ℵ*BDL al.* καί vor jedem Namen haben, und *Tisch. 8* es aufgenommen hat. In v. 17 hat *Tisch.* πολύς bei ὄχλος aufgenommen, weil ℵ*BL* es bezeugen; in der Rec. (*ADQXΓΔΛΠ*, It., Vulg.) fehlt es, ist aber wol nur weggelassen worden, weil ὄχλος πολὺς μαθητῶν nicht sachgemäß erschien. In v. 18 lies nach ℵ*ABL al.* ἐνοχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθ. ἐθεραπεύοντο, da die Rec. ὀχλούμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθ. καὶ ἐθεραπεύοντο wol nur durch falsche Verbindung der Präposition entstanden ist und ὑπό nur durch *KUXII* bezeugt ist und καί durch *EKMSUV cet.* — V. 19. ἐζήτουν in ℵ*BL* scheint als *constr. ad sensum* ursprünglich zu sein, und der Sing. ἐζήτει der Rec. (*ADQR*) grammatische Correctur.

testamentlichen Gottesreichs geweißagt war. Ueber τὸ ὄρος s. zu Mtth. 5, 1. Auf dem Berge brachte er die Nacht im Gebete zu, um sich im Verkehr mit Gott für den wichtigen Act vorzubereiten. προσευχὴ τοῦ θεοῦ Gebet zu Gott. Diese Verbindung von προσευχή mit einem *genit. obj.* ist ungewöhnlich, s. *Winer* §. 30, 1. V. 13. προσεφώνησε τοὺς μαθ. αὐτοῦ er rief zu sich seine Jünger, die als seine ständigen Begleiter auch die Nacht in seiner Nähe zugebracht hatten. — Ueber die zwölf Apostel (v. 14—16) s. die Erört. zu Mtth. 10, 2 u. 3.

In v. 17—19 wird die Situation für die folgende Rede gezeichnet. V. 17. Mit den Zwölfen stieg Jesus vom Gipfel des Berges herab und stelte sich (ἔστη) oder blieb stehen ἐπὶ τόπου πεδινοῦ auf einer ebenen Stelle des Bergabhangs, nicht am Fuße des Berges. Die folgenden Sätze: καὶ ὄχλος ... καὶ πλῆθος *cet.* gehören als zweites und drittes Subject noch zu ἔστη. Außer Jesu mit den zwölf Aposteln stand an jenem Orte eine große Schar seiner Jünger und eine große Menge Volks, das von ganz Judäa und Jerusalem und dem Küstenlande von Tyrus und Sidon gekommen war. Um anzudeuten, bis aus welcher Ferne das Volk zusammengeströmt war, nent Luk. das durch Samaria von Galiläa getrente Judäa mit seiner Hauptstadt im Süden und das entlegene phönizische Küstenland im Norden, mit Erwähnung des Motivs, welches die Volksmenge aus so entlegenen Orten hergeführt hatte. Sie waren gekommen ihn zu hören und sich von ihren Krankheiten heilen zu lassen. Dazu ist in v. 18 u. 19 hinzugefügt, daß auch die von unreinen Geistern Geplagten (die Besessenen) geheilt wurden, und alles Volk ihn anzurühren suchte, weil eine Kraft von ihm ausging und alle (die ihn berührten) heilte. Vgl. hiezu Mtth. 14, 36 u. die Erkl. zu Mtth. 9, 21 u. Mrk. 5, 30.

V. 20—49. Die *Bergrede.* Das Verhältnis der vorliegenden Bergrede zu der im Matth.-Evangelium c. 5—7 haben wir schon im Comm. zu Mtth. S. 213 ff. erörtert und dort nicht nur die wesentliche Identität beider nachgewiesen, sondern auch die zwischen beiden bestehenden Unterschiede aus der verschiedenen Bestimmung der beiden Evangelien erklärt. Beide Reden handeln von den wesentlichen Erfordernissen für den Eingang in das von Jesu zu gründende Himmelreich. Diese Erfordernisse hat Matth. in seinem für die Christen aus dem Judentum bestimten Evangelium im Verhältnis zu der jüdischen, von den Pharisäern und Schriftgelehrten gehegten Vorstellung vom Reiche Gottes und der für die Zugehörigkeit zu demselben geforderten Gerechtigkeit der Gesetzeserfüllung so dargestelt, daß Jesus, nachdem er im Eingange die geistig sittliche Beschaffenheit der Bürger des Himmelreichs und die Berufsbestimmung seiner Jünger für die Welt geschildert und die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten als den Zweck seines Kommens bezeichnet hat, im ersten Teile die Gerechtigkeit, die er von seinen Jüngern fordert, im Gegensatz zu der pharisäischen Gerechtigkeit entwickelt, und im zweiten Teile die wichtigsten subjectiven Erfordernisse für die Erlangung der Gerechtigkeit des Himmelreiches thetisch und antithetisch darlegt. Lukas hingegen hat in seinem für

die Christen aus dem Heidentum verfaßten Evangelium die ganze Erörterung Jesu über seine und seiner Jünger Stellung zum mosaischen Gesetze und zur pharisäischen Gesetzesübung und Gerechtigkeit als für die Heilserkentnis und das Glaubensleben der Heidenchristen von keiner wesentlichen Bedeutung weggelassen und anf eine bündige Darlegung der ethischen Anforderungen, welche das Evangelium an seine Bekenner stelt, sich beschränkt. — Die Rede begint bei Lukas wie bei Matthäus mit einer in Seligpreisungen gefaßten Schilderung der Geistesart und Gemütsverfassung der Jünger Christi (v. 20—26) und zerfält in zwei Teile. Im ersten Teile (v. 27—38) wird den Jüngern ihr Verhalten gegen die Mitmenschen vorgezeichnet, im zweiten (v. 39—49) in Gleichnisreden nachgewiesen, wie diejenigen, welche andere leiten und belehren sollen, beschaffen sein müssen.

V. 20—26. *Der Eingang der Rede.*[1] Die einleitenden Worte: Jesus hob seine Augen auf und sprach zu seinen Jüngern (v. 20[a]) sind nicht in dem Sinne zu fassen, daß er die folgende Rede blos an seine Jünger gerichtet habe, sondern nur, daß sie vorzugsweise für sie bestimt war und sie über die Beschaffenheit seines Reiches und über die Erfordernisse zum Anteilhaben an demselben belehren solte. Gesprochen aber ist sie zu allen, die laut v. 17 um ihn versammelt waren und als Zuhörer in drei Reihen vor ihm standen, vor ihm die zwölf zu Aposteln erwählten Jünger, hinter diesen die große Schar von Jüngern, die ihm auf seinen Wanderungen von Ort zu Ort nachfolgten, und weiter die große Menge des Volks, welches aus entlegeneren Teilen des Landes hergekommen war ihn zu hören. — Den Eingang der Rede bilden vier Seligpreisungen (v. 21—24), denen vier Weherufe in v. 24—26 correspondiren. Die Seligpreisungen gelten denen, welche die für die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes erforderliche Herzensbeschaffenheit und Gesinnung besitzen. Die zwei ersten Makarismen entsprechen im Inhalte ganz denen in Mtth. 5, 3 u. 4 und sind nur formell anders ausgedrükt und direct an die Hörer gerichtet. Der erste lautet: „Selig seid ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes.“ Die Nominative, die wie *οἱ πτωχοί* auf *μακάριοι* folgen, stehen in der Anrede statt der Vocative, wie oft im Griechischen, vgl. *Winer* §. 29, 2. Da bei *οἱ πτωχοί* die nähere Bestimmung *τῷ πνεύματι* (Matth.) fehlt und beim zweiten und dritten Makarismus die Beschaffenheit der Angeredeten durch *νῦν* auf die Gegenwart beschränkt erscheint, so haben neuere Ausll. gemeint, daß Luk.

---

1) V. 23. Die Rec. *χαίρετε* findet sich nur in Minuskeln und stammt aus Matth. Sämtliche Majuskeln haben *χάρητε*, das ohne Zweifel ursprünglich ist. *κατὰ ταῦτα* (Rec.) ist zwar durch ℵ*AEHKLMPR cet.* sehr stark bezeugt, scheint aber seine Entstehung nur einem Schreibfehler zu verdanken, und *κατὰ τὰ αὐτά* in *BDQXΞ* ursprünglich zu sein. Eben so in v. 26. — In v. 25 fehlt in der Rec, *νῦν* nach *ἐμπεπλησμ.*, welches ℵ*BLQRX* haben. Dagegen hat die Rec. nach dem dritten und vierten *οὐαί* conformirend *ὑμῖν*, das in ℵ*BKLSRΞ* u. v. 26 in allen Uncialen außer *DΔ* fehlt. — In v. 26 ist *πάντες* vor *οἱ ἄνθρωποι* durch ℵ*ABEHK cet.* überwiegend bezeugt, und nicht mit *Griesb.* u. *Scholz* auf Grund von *DLΔ* wegzulassen.

nicht wie Mtth. die innere Beschaffenheit der Seliggepriesenen charakterisire, sondern die äußere Lage der Jünger Jesu darstelle, und zwar vom Standpunkte der späteren Christengemeinde aus, die aus den Armen dieser Welt gewonnen war (Jak. 2, 5. 1 Kor. 1, 27 f.). Daraus haben dann *Strauss, Schwegl., Holtzm.* den ausgebildeten Ebjonismus des Lukas gefolgert, und *Keim* (Leben Jes. II S. 232) hat darin eine widrige Verzerrung der wirklichen Lehre Jesu erblikt, während *Mey.* u. *Weiss* nur behaupten, daß Luk. nicht die ursprüngliche, sondern die spätere Form der Ueberlieferung gebe. Dagegen hat *v. Hofm.* erwidert: 1. ‚wenn der Gegensatz der Armen und der Reichen so gemeint wäre, daß die Armen hungern, weil sie nicht satt zu essen haben, und weinen, weil sie die Notlage schmerzt, unter deren Drucke sie leben, die Reichen dagegen voll und satt sind, weil sie gut gegessen haben, und lachen, weil ihr sinnliches Wolbehagen sie fröhlich macht, so würde zu Ersterem nicht passen, daß die Armen um des Menschensohnes willen geschmäht und gebannt werden, und zu Lezterem nicht passen, daß die falschen Propheten als diejenigen benant sind, die sich ebenso wie die Reichen der Gunst der Leute zu erfreuen gehabt haben'; 2. daß man sich die Jünger nicht so vorzustellen habe, daß sie vor bitterer Armut Hunger litten und vor Schmerz und Leid über ihre armselige und gedrükte Lage weinten, da wir 8, 1—3 lesen, wie für sie gesorgt war, wenn sie bei Jesu waren, daß sie hatten auch den Armen zu geben und in 22, 23 Jesu Frage, ob sie als er sie ausgesendet, irgend Mangel litten, mit einem entschiedenen Nein beantworteten. Noch weniger könne Jesus die größere Jüngerschar, die man sich irrig als eine Schar von Aermsten vorstelle, wenn sich doch Schriftgelehrte und Wolhabende ihr angeschlossen hatten, als Leute angeredet haben, die sich nicht satt essen können und unter dem Drucke ihrer Armut weinen. Diese Gegengründe sind ganz richtig und hinreichend zur Widerlegung der Meinung, daß die Schilderung der Jünger des Gottesreichs von der äußeren Lage der späteren Christen entnommen sei. Doch läßt sich daraus ‚daß Jesus in einem der Anrede *οἱ πτωχοί, οἱ πεινῶντες νῦν, οἱ κλαίοντες νῦν* nebengeordneten Satze von einer Zeit sagt, wo man sie um seinetwillen hassen und schmachvoll behandeln werde', auch nicht, wie *v. Hofm.* meint, ersehen, ‚daß er die Angeredeten nicht nach ihrer jetzigen Lage benenne, sondern nach derjenigen deren sie gewärtig sein müssen". Denn obgleich das *νῦν*, als Gegensatz gegen die Zukunft wo sich ihr Leid in Freude verwandeln wird, die Zeit diesseits dieser Zukunft bezeichnet, so kann diese Zeit doch nicht eine von der wirklichen Gegenwart verschiedene, spätere Zeit sein, und auch *πτωχοί, πεινῶντες νῦν* und *κλαίοντες νῦν* können nicht diejenigen genant werden, welche in die Lage, arm zu werden, hungern und weinen zu müssen, kommen können oder zu kommen gewärtig sein müssen. Selig preist Jesus die Armen nicht weil sie Mangel an Geld und Gut leiden, sondern weil ihre Armut eine solche ist, die ihnen den Besitz des Reiches Gottes zusichert. Damit kann er nicht die Armut an irdischen Gütern als solche meinen, sondern nur ein Armsein an dem Gute, welches das

wahre Bedürfnis der menschlichen Seele befriedigt, welches nicht sowol irdisches Wolbehagen und zeitliche Ergötzung gewährt, als vielmehr die Seele mit Frieden und Seligkeit erfüllt. Solche Arme sind nicht nur die Jünger, die um Jesu nachzufolgen ihren irdischen Beruf, der sie nährte, aufgegeben haben, sondern überhaupt alle, die an dem was die Welt bietet keine Befriedigung des Bedürfnisses ihrer Seele finden und Jesum aufsuchen, um sein Wort zu hören und bei ihm Frieden, Heil und Seligkeit zu finden. Diese können sich der Verheißung, daß sie Teil am Reiche Gottes haben, getrösten. Ueber *βασιλεία τοῦ θεοῦ* s. zu Mtth. 3, 2.

V. 21. Der zweite und dritte Makarismus gilt denen, die im gegenwärtigen Leben mit Mangel und Not zu kämpfen haben. „Selig seid ihr, die ihr jezt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden; selig ihr, die ihr jezt weinet, denn ihr werdet lachen". *νῦν* ist die gegenwärtige Weltzeit, in welcher das durch die Sünde in die Welt gekommene Elend auf Erden herscht. Diese Zeit dauert bis zur Aufrichtung des Reiches Gottes, die zwar mit der Erscheinung des Erlösers auf Erden begint, aber erst mit der Wiederkunft Christi zum Gericht vollendet wird. Bevor aber die Vollendung eintreten wird, hat das Reich Gottes zwar in der Gemeinde der Bekenner Jesu Christi schon realen Bestand, aber die Gemeinde Christi hat im Laufe dieser Zeit noch mit der Macht der Sünde zu kämpfen und unter dem Druck der durch die Sünde in die Welt gekommenen Not und Trübsal zu leiden und zu weinen, so daß sie den Trost, welchen Jesus den Hungernden und Weinenden zusagt, nur im Glauben sich zueignen kann und nur in dem Maße empfängt als Christus in ihr lebt und sein Geist in ihr waltet. Die Sättigung der jezt Hungernden und das Lachen der jezt Weinenden wird erst dann vollkommen werden, wenn die Sünde und der Tod überwunden sind. Uebrigens zeigt auch diese Verheißung, daß bei dem Hungern und Weinen nicht blos an irdische Not und Trübsal zu denken ist, sondern die irdische Not nur ein Bild des Elendes ist, welches den Unerlösten an Leib und Seele beugt, wenn er auch an Gütern und Freuden dieser Welt keinen Mangel leidet. — V. 22 f. Die vierte Seligpreisung entspricht der achten bei Matth. Sie gilt den Jüngern Jesu, die um ihres Glaubens und Bekentnisses willen dem Hasse und der Schmähung der Weltmenschen ausgesezt sind. „Selig seid ihr wenn euch die Menschen hassen und wenn sie euch absondern und schmähen und verwerfen euren Namen als einen bösen um des Menschensohnes willen." *μισεῖν* bezieht sich auf die Gesinnung, welche die Welt gegen die Christen hegt; die folgenden Worte geben die Art und Weise an, wie dieser Haß sich äußert. Teils darin, daß man die Christen absondert, von dem Umgang und Verkehr ausschließt (an den jüdischen Synagogenbann ist bei *ἀφορίσωσιν* nicht zu denken), teils darin, daß man ihren Namen schmäht und als einen bösen verwirft. Zu *ὀνειδίσωσιν* ist nicht *αὐτόν* aus dem Vorhergehenden zu ergänzen, sondern *τὸ ὄνομα αὐτῶν* ist Object zu beiden Verben. *τὸ ὄνομα* ist selbstverständlich nicht der persönliche Name der einzelnen Jünger, Johannes, Petrus u. a., wie

Mey. wunderlicher Weise meint, sondern ihr Christenname als der Name, der sie als Jünger und Anhänger Jesu bezeichnet. Den Namen schmähen heißt ihn als Schmähwort gebrauchen. Stärker ist *ἐκβαλεῖν τὸ ὄν. ὡς πονηρόν* den Namen als einen bösen d. h. als Bezeichnung eines schlechten Menschen verwerfen d. h. nicht mehr nennen oder aussprechen wollen. *ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* wegen des Menschensohnes d. i. weil der Menschensohn (Christus), welchen die Jünger bekennen, Gegenstand ihres Hasses ist. Ueber *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* s. zu Mtth. 8, 20. „Freuet euch an jenem Tage und hüpfet (vor Freude); denn siehe euer Lohn ist viel im Himmel, denn ebenso thaten den Propheten eure Väter." *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* d. h. in der Zeit, wenn ihr solchen Haß erfahret. Wegen *ὁ μισθός cet.* s. zu Mtth. 5, 12. *οἱ πατέρες αὐτῶν* sind die Vorfahren der Zeitgenossen Jesu. — Die übrigen Makarismen bei Matth. hat Lukas weggelassen und statt dessen vier den Makarismen correspondirende Weherufe hinzugefügt (v. 24—26) teils zur Verstärkung, teils zur Verdeutlichung der Seligpreisungen.

V. 24. „Doch wehe euch ihr Reichen, denn ihr habt euren Trost dahin." Die *πλούσιοι* im Gegensatz zu *πτωχοί* v. 20 sind solche die ihr Glück und Heil in irdischen Gütern suchen. *παράκλησις* Trost ist das Heilsgut der Erlösung von der Sünde und allem Uebel, welches das Herz mit Frieden, Frende und Seligkeit erfüllt. Dieses Wort ist hier auf die Reichen angewandt. *ἀπέχειν* weghaben, wie Mtth. 6, 2. — V. 25. „Wehe euch, die ihr jezt voll seid, denn ihr werdet hungern; wehe euch die ihr jezt lachet, denn ihr werdet trauern und weinen." Den Hungernden (v. 21) sind nicht die Gesättigten (*χορτασθέντες*) gegenübergestelt, sondern *οἱ ἐμπεπλησμένοι* die Angefüllten, Vollsatten, die in der Fülle der irdischen Güter schwelgen und kein Verlangen nach geistlichen und himmlischen Gütern haben. *οἱ γελῶντες* die, welche die Freuden dieser Welt glückselig machen. — V. 26. „Wehe wenn alle Menschen von euch wolreden; denn ebenso machten es den falschen Propheten eure Väter." *καλῶς εἰπεῖν τινά* gut von jem. reden, ihn loben, rühmen; das Gegenteil des Schmähens. Der Accent liegt auf *πάντες alle* Menschen; nicht ‚der große Haufe der Gott entfremdeten' (*Achelis*), sondern Menschen jeder Gesinnung, nicht nur die gegen Christum feindlich gesinten, sondern auch die für religiöse Warheit gleichgültigen. Dieses Wehe (mit *Weiss*) auf die Reichen dieser Welt zu beziehen, die von jedermann gelobt und geehrt werden, ist mit *ὑμᾶς* unvereinbar. Denn *ὑμᾶς* können unmöglich andere sein, als die welche in den andern Weherufen angeredet sind, d. h. Menschen die zu Jesu kamen, ohne tieferes Bedürfnis für das Heil der Erlösung zu haben, oder solche welche Christen sein und dabei den Menschen gefallen wollen (Gal. 1, 10).

V. 27—38. Mit v. 27 begint der *erste* Hauptteil der Rede, die Darlegung dessen, was der Herr von seinen Jüngern fordert, dami sie des *μακάριοί ἐστε* teilhaftig werden und dem *οὐαὶ ὑμῖν* ent gehen. Die Forderung betrift *das rechte Verhalten gegen die Mit*

menschen.[1] Sie ist mit den Worten: „aber ich sage euch die ihr höret“ eingeleitet. — Trennt man das ἀλλά nicht textwidrig von ὑμῖν λέγω, so ist von selbst klar, daß ἀλλά nicht einen Gegensatz zu den vorhergegangenen Weherufen bilden kann in dem Sinne wie *Mey.* es gefaßt hat: ‚doch obgleich ich gegen *jene* diese Wehe ausgesprochen, gebiete ich *euch* nicht Haß, sondern Liebe gegen eure Feinde‘; ganz abgesehen davon, daß die über welche wehe ausgerufen ist, gar nicht als Feinde der Jünger charakterisirt sind. Eben so wenig läßt sich ἀλλά mit *Achel.* daraus erklären, daß der Weheruf über die, welchen alle Menschen wolreden, die Jünger zu einem abstoßenden Verhalten gegen die Menschen verleiten konte, damit sie nur nicht unter das Gericht des Weherufes fielen. Dagegen hat schon *v. Hofm.* mit Recht eingewandt: ‚das Gegenteil eines solchen Verhaltens wäre ja nicht, daß sie ihre Feinde lieben, ihren Hassern wolthun, sondern daß sie gegen alle Menschen freundlich sind und Liebe üben.‘ Ganz entscheidend aber ist, daß diese Deutung auf der willkürlichen Voraussetzung beruht, unter den v. 24—26 Angeredeten seien *Ab*wesende, also οὐκ ἀκούοντες, dagegen in v. 27 *An*wesende (τοῖς ἀκούουσιν) zu verstehen. Aehnlich meint *God.*, daß die Weherufe an nur gedachte Zuhörer gerichtet waren, denen Jesus durch „ihr die mir zuhöret“ die wirklich ihn umgebende Zuhörerschaft entgegenstelle. Aber ein Gegensatz von wirklichen und nur gedachten Zuhörern ist abgesehen davon, daß er durch nichts indicirt ist, auch sachlich unhaltbar, weil nicht angenommen werden kann, Jesus habe die ganze vor ihm versammelte Menge der Zuhörer (nicht nur τῶν μαθητῶν αὐτοῦ sondern auch τοῦ λαοῦ — — οἳ ἦλθον ἀκοῦσαι αὐτοῦ v. 17) für so vortrefflich gehalten, daß sie nur das „Heil euch“, nicht aber auch das „Wehe euch“ zu beherzigen brauchten. — Mit ἀλλά wird die folgende Ermahnung nicht blos zu den Weherufen sondern auch zu den Seligpreisungen in Gegensatz gesezt, in dem Sinne: Aber damit ihr den verheißenen Segen euch zueignen könnet und nicht dem gedrohten Wehe verfallet, so muß wahre Liebe das Princip eures Verhaltens gegen die Mitmenschen sein. ὑμῖν τοῖς ἀκούουσιν heißt nicht: euch die ihr mir zuhöret. Wenn die Worte nichts weiter besagten, so wäre τοῖς ἀκούουσιν ein ganz überflüssiger Zusatz, da ὑμῖν schon ausdrükt, daß die Rede an Zuhörer gerichtet war. τοῖς ἀκούουσιν bezeichnet die Zuhörer als solche, die

1) V. 28. Nach καταρωμ. ist ὑμᾶς durch ℵ*ABDKMP cet.* viel besser bezeugt als ὑμῖν der Rec. durch *EHLS cet.* Auch περὶ τῶν ἐπηρ. in ℵ*BLΞ* ist dem ὑπὲρ τῶν ἐπ. vorzuziehen, das aus Matth. eingekommen zu sein scheint. In v. 30 fehlen δέ und τῷ vor αἰτοῦντι in der Rec. nach *AD al.*, in ℵ*B* und sind von *Tisch. 8* weggelassen worden. V. 33. γάρ vor ἐὰν in ℵ*B ist wol nur conformirend nach v. 32 zugesezt. In v. 34 hat *Tisch. 8* δανίσητε in ℵ*BΞ* mit Recht dem δανείζετε der Rec. vorgezogen; eben so λαβεῖν in ℵ*BLΞ* dem ἀπολαβεῖν der Rec., da lezteres eine den Gedanken beschränkende Conformation nach dem folgenden ἀπολάβωσιν ist. V. 35. Das von *Tisch.* aus ℵ*Ξ* aufgenommene μηδένα ist nur Schreibfehler statt μηδέν in *ABLRX al.*, durch Verdoppelung des folgenden α- entstanden. V. 38. τῷ γὰρ αὐτῷ μέτρῳ ist offenbar Erläuterung des ᾧ γὰρ μέτρῳ in ℵ*BDLΞ*, welches *Tisch. 8* recipirt hat.

ein Ohr für Jesu Rede haben, seine Worte sich gesagt sein lassen, ihnen Gehör schenken, und ist schon von *Euthym.* mit *τοῖς πειθομένοις μου* richtig erklärt worden. Der Spruch v. 27 u. 28: Liebet eure Feinde u. s. w. steht seinem wesentlichen Inhalte nach auch bei Matth. 5, 44; s. die Erkl. z. St. Bei Luk. ist *ἀγαπᾶν* und *εὐλογεῖν* durch Parallelsätze weiter entfaltet. Das Lieben der Feinde muß sich im Wolthun gegen die Hasser und das Segnen der uns Fluchenden im Beten für die Beleidiger zeigen. *ἐπηρεάζειν* kränken, beleidigen. Die Jünger Jesu sollen denen, die sie hassen und schmähen (v. 22), nicht Gleiches mit Gleichem vergelten, sondern Anfeindung und Haß mit Liebe und Wolthun, Fluch und Kränkungen mit Segnen nnd Fürbitte für die Beleidiger erwidern. — V. 29 f. Ferner soll der Jünger Christi bereit sein, in selbstverleugnender Liebe Unrecht zu leiden und das Seinige hinzugeben. „Dem der dich auf den Backen schlägt reich auch den andern hin, und dem, der dir deinen Mantel wegnimt, solst du auch den Rock nicht vorenthalten. Gieb jedem der dich bittet und von dem, der dir das deine nimt, fordere es nicht ab.“ Diese Gebote lassen sich nicht mit *Weiss* u. A. unter den Gesichtspunkt des Feindesliebe subsumiren und dahin deuten, daß Christi Jünger demjenigen, der ihm Unrecht thut, durch sanftmütige Nachgiebigkeit beschämen und gewinnen, das Böse mit Gutem überwinden soll. Denn sich von einem bösen Menschen jede Mißhandlung gefallen und das Seine nehmen zu lassen kann man eben so wenig Feindesliebe nennen, als die Willigkeit, jedem Bittenden zu geben, und das mit Gewalt Genommene nicht zurückfordern. Der Gedanke aber, damit den Bösen zu beschämen und zu gewinnen, liegt dem Contexte durchaus ferne. Die Forderung in v. 29 lautet dahin, das Doppelte zu leiden sowol bei persönlicher Mißhandlung (Backenstreich) als auch bei Wegnahme des Eigentums. *αἴρειν* heißt gewaltsam wegnehmen, rauben. Daher ist *τὸ ἱμάτιον* das Obergewand zuerst genant, sodann *ὁ χιτών* das Unterkleid, der Rock, den man auf dem blosen Leibe trug. ‚Christus stelt hier, wie *God.* richtig bemerkt, die Idee einer Liebe dar, welche ihr eigenes Recht nicht zu kennen scheint und keine Grenze der Selbsthingebung sieht.‘ Er fordert völliges Verzichten auf das eigene Recht, eine Willigkeit, Unrecht zu leiden und das Seine hinzugeben, die der natürliche Mensch nicht hat und die weit über die Pflicht der Nächsten- und der Feindesliebe hinausgeht. Denn diese erstrekt sich nur soweit, daß man dem Nächsten und dem Feinde das Unrecht, das er einem anthut, verzeiht, ohne an Wiedervergeltung zu denken, aber reicht nicht bis zur Willigkeit, von ihm soviel als er uns anthun will und noch mehr zu erleiden, was nur ein zweckloses Gewährenlassen des Bösen zu sein scheint. In dem Ausspruche v. 30[a] liegt der Accent auf *παντί jedem* wer es sei, ohne Ansehen der Person. *αἰτοῦντι* dem welcher bittet, nicht: ‚der frech fordert‘ (*Achel.*), wofür der Parallelismus der Sätze keinen stichhaltigen Grund liefert.

V. 31. „Und wie ihr wollet, daß euch die Menschen thun sollen, so thuet auch ihr ihnen gleicherweise.“ Dieser Spruch, welcher in

Mtth. 7, 12 als die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten den Schluß der Vorschriften über das Verhalten der Jünger zu den Mitmenschen bildet, ist auch hier als allgemeine Richtschnur für dieses Verhalten in allen übrigen Fällen zu den vorhergenanten Vorschriften über die Feindes- und Nächstenliebe hinzugesezt, und fordert weder ‚zuvorkommendes Wolthun, welches zu der Selbstlosigkeit, die das Eigene weder weigert, wenn darum gebeten, noch zurückfordert, wenn es genommen wird, hinzukommen muß' (*v. Hofm.*); noch ist er als die allgemeine sittliche Regel, aus welcher auch die Feindesliebe folge (*Mey., Weiss*), zu fassen. Gegen jene Deutung spricht der Wortlaut des Spruchs, da ein Thun, welches seine Norm an dem was man sich selbst wünscht haben soll, etwas anderes ist als zuvorkommendes Wolthun. Gegen die andere spricht, daß die voraufgegangenen Sprüche nicht blos von der Feindesliebe handeln; und *Weiss* selber gesteht zu, daß der Spruch zu den vorhergehenden Beispielen der selbstverleugnenden und opferbereiten Liebe nicht passe, und deshalb an dieser Stelle nicht ursprünglich sein soll. Aber ein so gewaltsames Auskunftsmittel wäre doch nur dann gestattet, wenn der Wortlaut dazu nötigte, ihn als allgemeine Regel für die Feindesliebe zu fassen. Die Jünger Christi kommen ja nicht blos mit Feinden, Raufbolden, Räubern und unverschämten Bettlern in Berührung, sondern haben auch Pflichten gegen Mitmenschen, die weder feindlich gegen sie gesinnet sind, noch ihnen Schimpf und Schaden zufügen, zu erfüllen, wofür sie einer Regel über das ihnen geziemende Verhalten bedürfen. Hiefür soll ihnen die v. 31 aufgestelte Maxime zur Richtschnur dienen. Diese lautet aber nicht, daß man den Leuten *das* thun soll, *was* man will, daß sie einem thuen, sondern: daß der Christ, *wie* (καθώς) er von anderen behandelt zu werden wünscht, so ähnlich oder gleicherweise (ὁμοίως) auch gegen sie handeln soll. Dies darf man aber nicht mit *Achel.* auf die Art und Weise des Umgangs beziehen und für eine rein formale Vorschrift halten wollen, sondern diese Vorschrift hat ihren ganz concreten Inhalt an der Liebe, welche Christi Jünger beseelen soll. Die Liebe, die nicht das Ihre sucht, sich nicht erbittern läßt, nicht nach Schaden trachtet, alles verträgt und alles duldet (1 Kor. 13, 4 ff.), soll als Grundstimmung des Herzens und Gemütes die Norm für das Verhalten gegen die Mitmenschen abgeben.

V. 32 ff. Um zur Erfüllung der genanten Liebespflichten zu ermuntern, wird im Folgenden die Frucht dieser Liebesbethätigung in Betracht gezogen, und zuerst in v. 32—34 gezeigt, wie die Jünger Christi bei Ausübung der geforderten Nächstenliebe nicht auf Vergeltung rechnen dürfen, weil solche Liebe auch von Sündern geübt wird. V. 32. „Wenn ihr liebet die euch lieben, was für Dank habt ihr davon? Denn auch die Sünder lieben diejenigen, welche sie lieben. V. 33. Und wenn ihr wolthuet denen die euch wolthun, was für Dank habt ihr davon? Auch die Sünder thun dasselbe. V. 34. Und wenn ihr denen leihet, von welchen ihr zu empfangen hoffet, was für Dank habt ihr davon? Auch die Sünder leihen den Sündern, damit sie das

Gleiche wiederempfangen.“ *Ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν* welcher Art Dank ist euch? Gemeint ist Dank von Gott; aber dem Worte *χάρις* nicht deshalb die Bed. Gunst oder gar Vergeltung beizulegen (*God., Achel., Weiss*), weil in v. 35 *χάρις* durch *μισθός* ersezt ist und in der Parallelstelle Mtth. 5, 46 *τίνα μισθὸν ἔχετε* steht. *οἱ ἁμαρτωλοί* sind nicht Heiden, sondern Sünder d. h. Unbekehrte, Ungläubige, die sich um Gottes Gebote nicht kümmern. In v. 33 u. 34 ist die Liebe nach beiden Formen ihrer Bethätigung als Wolthun und als Leihen specialisirt. *λαβεῖν* empfangen, bekommen nicht das Geliehene, sondern was man nötigenfalles von Andern leihen oder haben will. Denn *λαβεῖν* ist ohne Zweifel ein allgemeinerer Begriff als *ἀπολαβεῖν τὰ ἴσα* das Gleiche zurückempfangen. — V. 35 ff. Mit dem adversativen *πλήν* wird die positive Beschreibung der von den Jüngern Christi zu bethätigenden Liebe eingeleitet. *πλήν* einfach adversativ wie in v. 24: *verumtamen*, nicht abbrechend und das bezeichnend, was noch übrig bleibt, wenn jene Liebe wertlos ist (*Weiss*), oder: überdieß (*God.*). Zuvörderst ist die allgemeine Forderung, die Feinde zu lieben (v. 27) wiederholt, dann Wolthun und Leihen, bei dem nicht auf entsprechenden Gegendienst und Wiedervergeltung zu rechnen ist, verlangt. Die Wiederholung des Gebotes: liebet eure Feinde, ist nicht blose Rükkehr zu v. 27, die zu der Annahme von *Weiss* berechtigte, daß Luk. den Spruch von der Feindesliebe in v. 27 anticipirt habe und nun wieder zu Mtth. 5, 44 zurükkehre; sondern der Spruch wird wiederholt, um die Feindesliebe nach einer neuen Seite zu beleuchten. Dort (v. 27) war gesagt, daß sie die, von denen sie gehaßt und angefeindet werden, nicht wieder hassen sollen, hier wird geboten, daß sie ihre Liebe nicht davon abhängig machen sollen, ob sie auf Gegenliebe oder irgendeinen Nutzen rechnen können (vgl. *v. Hofm.*). Sie sollen wolthun und leihen *μηδὲν ἀπελπίζοντες*, in der Vulg. richtig *nihil inde sperantes* übersezt. Ebenso von *Euthym., Erasm., Luth., Beza, Calv., Bl., God., v. Hofm.* u. A. erklärt. Diese Erklärung wird vom Contexte gefordert und sprachlich aus der Analogie der Bedeutung von *ἀπολαμβάνειν* zurückbekommen, wieder bekommen begründet. Dem entsprechend bed. *ἀπελπίζειν* wiederhoffen, *c. acc. rei* etwas für sich erhoffen, was einem für sein Wolthun und Leihen zuteil werde. Da aber *ἀπελπίζειν* in dieser Bedeutung nicht weiter vorkomt, sondern bei *Diodor* u. *Polyb.*, auch in der LXX Jes. 29, 19 u. den Apokr. 2 Makk. 9, 18 u. a. *desperare*, die Hoffnung auf etwas aufgeben, bedeutet, so hat *Mey.* nach dem Vorgange von *Elsner, Wetst., Wahl* (*clavis*) diese Bedeutung auch hier festgehalten und *μηδὲν ἀπελπίζοντες* erklärt: ‚indem ihr nichts (nichts was ihr durch das *ἀγαθοποιεῖν* und *δανείζειν* hingebet) als verloren betrachtet, kein Opfer hoffnungslos bringet (nämlich wegen der Vergeltung, die ihr nicht von den Menschen zu erwarten habt)‘. Aber abgesehen davon, daß: die Hoffnung auf nichts aufgeben oder an nichts verzweifeln ein geschraubter Ausdruck für: kein Opfer hoffnungslos bringen wäre, so paßt diese Auffassung nicht in den Zusammenhang und involvirt den egoistischen Gedanken, von seinem Wolthun viel

erwarten, auf reiche Vergeltung rechnen. Um diese Auffassung zu rechtfertigen hat *Mey.* vor dem folgenden Satze: und eurer Lohn wird viel sein, den Zwischengedanken eingeschoben: ‚und wie wird diese Hoffnung in Erfüllung gehen!', während Jesus sagt: wenn ihr ohne auf Vergeltung zu hoffen wolthuet, so wird Gott euch reichlich lohnen. „Und ihr werdet Söhne des Höchsten sein, denn er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen." *υἱοὶ ὑψίστου* = *υἱοὶ θεοῦ* oder Söhne eures Vaters im Himmel in Mtth. 5, 45 d. h. Gott dem himmlischen Vater in Gesinnung und Handlungsweise ähnlich. Vgl. über die Idee der Gotteskindschaft die Erkl. zu Mtth. 5: 9. Die Kindschaft Gottes beginnt mit der Wiedergeburt durch den Geist Gottes, ist aber im zeitlichen Leben durch die auch den Gerechtfertigten noch anklebende Sünde getrübt und erreicht ihre Vollendung erst mit der Offenbarung Christi in Herrlichkeit im vollendeten Reiche Gottes. Der Satz *ὅτι αὐτὸς χρηστός cet.* begründet zunächst die Aussage, daß die Jünger Kinder Gottes werden durch die nähere Bestimmung, in welcher Hinsicht sie Gott ähnlich werden. Sofern aber diese Aussage auf Gottes Verhalten gegen die Undankbaren und Bösen als Vorbild zur Nachahmung hinweist, dient sie zugleich zur Begründung der Ermahnung, wolzuthun ohne Hoffnung auf Wiedervergeltung, und vermittelt den Uebergang zu der weiteren Mahnung v. 36: „Werdet barmherzig, wie euer Vater (d. i. Gott) barmherzig ist". Diese Mahnung unterscheidet sich von der vorhergegangenen darin, daß sie überhaupt die Not des Anderen zum Motiv, ihm zu helfen, sich seiner anzunehmen, macht. Barmherzigkeit üben kann nur der, welchem Barmherzigkeit von Gott zuteil geworden. Daran schließt sich v. 37 die Warnung: „Richtet nicht, so werdet ihr nicht gerichtet; verdammet nicht, so werdet ihr nicht verdammet; sprechet frei, so werdet ihr freigesprochen werden." Die verstärkte Negation *οὐ μή* mit folg. *aor. conj.* wird gebraucht von dem was gar nicht geschehen soll; vgl. *Winer* §. 56, 1. Richten und Verdammen ist mit Barmherzigkeit unvereinbar. Daß mit *μὴ κρίνετε* nicht das amtliche Richten der Obrigkeit untersagt wird, sondern nur das lieblose Richten der Mitmenschen, haben wir schon zu Mtth. 7, 1 bemerkt. Dem *μὴ καταδικάζετε* ist gegenüber gestelt: *ἀπολύετε* sprechet frei. *ἀπολύειν* den Angeklagten, Schuldigen freisprechen, vgl. 22, 68. 23, 16, hier in diesem Zusammenhang: Verschuldungen und Fehler des Anderen vergeben. Hieran ist v. 38 noch die Aufforderung zu Mildthätigkeit zugefügt: „Gebet so wird euch gegeben werden" mit der Verheißung reichlichsten Ersatzes: „Ein gutes, gedrüktes, gerütteltes, überfließendes Maß wird man euch in euren Schoß geben". Die Epitheta des Maßes sind gehäuft, um die reichlichste Erstattung auszudrücken. *κόλπος* ist die faltige Bauschung des mit dem Gürtel zusammengefaßten Obergewandes, welche die Orientalen als Tasche benutzen. Die Worte sind vom irdischen Erstatten hergenommen, aber nicht auf Erstattung vonseiten der Menschen zu deuten, sondern Bild der Vergeltung, welche dem Geber von Gott zuteil wird. Die Mahnrede schließt mit der Gnome: „denn mit welchem Maße ihr messet, wird

euch wiedergemessen werden". Diese Gnome ist nicht blos auf den leztvorhergehenden Satz zu beziehen, so daß die Behauptung von *Weiss*, daß sie zum Vorigen, wo ein überschwängliches Maß der Vergeltung in Aussicht genommen ist, nicht stimme, begründet wäre, sondern bezieht sich auf alle mit Verheißungen versehene Forderungen von *μὴ κρίνετε* an, und enthält den allgemeinen Gedanken, daß wie wir an unseren Mitmenschen thun, so uns von Gott gethan d. h. vergolten wird.

V. 39—49.[1] Mit *εἶπεν δὲ καί* wird das Folgende, als etwas zu dem bisherigen Hinzugefügtes eingeführt. Damit wird das weiter Gelehrte als der *zweite* Teil der Rede markirt. Diese weitere Rede ist als *παραβολή* bezeichnet, d. i. Gleichnisrede, da alles folgende in Vergleichungen und sprichwörtlichen Sentenzen besteht, in welchen Jesus *die Grunderfordernisse für erfolgreiche Ausrichtung des Jüngerberufs* vortrug. Dieser Inhalt tritt gleich in den ersten zwei Sentenzen deutlich hervor. „Kann wol ein Blinder einem Blinden den Weg weisen? Werden sie nicht beide in die Grube fallen?" V. 40. „Nicht ist ein Jünger über dem Meister; vollbereitet aber, wird jeder sein wie sein Meister." Hier ist nicht noch von der Liebe (*God.*) oder vom Richten (*Achel.*) die Rede, sondern vom Führen Blinder und von dem Verhältnisse des Jüngers zum Meister. Der Sinn des ersten Bildes kann gar nicht zweifelhaft sein. Es enthält die Lehre: Wer einen andern zur Erkentnis der Warheit führen soll, der muß selbst die Erkentnis der Warheit haben. Die zweite Gnome enthält den Gedanken: der Schüler überragt nicht den Lehrer, jeder, *κατηρτισμένος* wenn er in den rechten Stand gesezt, vollbereitet, vollkommen gerüstet ist, wird seinem Lehrer nur gleichstehen, ihn nicht übertreffen. *πᾶς* kann weder mit dem durch *δέ* von ihm getrenten *κατηρτισμένος* noch mit *ὡς* verbunden, d. h. weder ‚ganz bereitet', noch ‚ganz wie' (*Stier.*), noch ‚ganz er' (*v. Hofm.*) übersezt werden. Es ist Subject des Satzes in der Bed. jeder, und *κατηρτισμένος* appositionelle Näherbestimmung des Subjects, aber weil der Nachdruck darauf liegt, dem *πᾶς* voraufgestelt. Durch *πᾶς sc. μαθητής* ist die allgemeine Gültigkeit der Sentenz ausgedrükt. Doch ist dabei zu beachten, daß die Warheit solcher Gleichnisse nicht über

---

1) V. 39. Die älteren Codd. ℵ*BCLRXΞ* bieten *δὲ καί* statt des blosen *δέ* der Rec. (nach *AΠΓΔΛΠ*). Auch *ἐμπεσοῦνται* ist durch *BDLPR al.* besser bezeugt als *πεσοῦνται* durch ℵ*ACXΓ al.*, welches in Matth. steht. In v. 40 ist *αὐτοῦ* (Rec.) im ersten Satze durch Conformation aus dem zweiten Satze zugesezt, und fehlt in ℵ*BDLXΞ*. In v. 42 hat *Tisch. 8 ἤ* vor *πῶς* gestrichen, weil es in *B* fehlt und ℵ *πῶς δέ* hat. Warscheinlich ist es nur nach Matth. zugesezt. V. 43. Statt *οὐδέ* der Rec. hat *Tisch. 8* nach ℵ*BLΞ οὐδὲ πάλιν* aufgenommen, da *πάλιν* nach Mtth. 7, 18 weggelassen zu sein scheint. V. 45. Die Codd. ℵ*BDL* haben blos *ὁ πονηρὸς ἐκ τοῦ πονηροῦ* statt *ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ*, und *Tisch.* hat den kurzen Text aufgenommen, da das Plus der Rec. nur Gleichbildung mit dem vorhergehenden Satze ist. In v. 48 ist der lezte Satz *τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν* in ℵ*CDXΓ al.* warscheinlich Glossem aus Mtth. 7, 25 und statt dessen von *Tisch. 8 διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομῆσθαι αὐτήν* nach ℵ*BLΞ* aufgenommen. Nach denselben Codd. ist in v. 49 *συνέπεσεν* statt *ἔπεσεν* (der Rec.) zu lesen.

das *tertium comparationis* ausgedehnt werden darf, also der Fall, daß ein Schüler vermöge besonderer Begabung mehr leistet als sein Lehrer, keinen begründeten Einwand gegen die Warheit der Sentenz liefert. Auch auf das Verhältnis der Jünger zu Jesu als ihrem Lehrer darf man den Ausspruch nicht übertragen. Im Zusammenhange mit dem vorhergehenden Bildworte gibt dieser sprichwörtliche Satz, nach der richtigen Bemerkung von *v. Hofm.*, den Jüngern zu bedenken, daß sie vor allem selbst die rechten Leute sein müssen, wenn sie andere den rechten Weg lehren wollen, indem diejenigen, welche sich ihnen anvertrauen, nur so weit durch sie kommen als sie selbst gekommen sind. — Daran schließt sich v. 41 u. 42 das Bild vom Splitter und Balken im Auge, das wir schon zu Mtth. 7, 3—5 erklärt haben. Dieses Bild ist jedoch nicht mit *v. Hofm.* auf das geistige Erkentnisvermögen zu beschränken, so daß es nur den Gedanken enthielte: wer dem anderen zur rechten Erkentnis verhelfen will, der müsse zuvor den schwereren Schaden des eigenen Erkentnisvermögens beseitigen, bevor er darauf ausgehen soll, anderen, die an geringeren Erkentnisgebrechen leiden, zur rechten Erkentnis zu verhelfen. Wenngleich nämlich das Auge als dem geistigen Erkentnisvermögen entsprechend zum Bilde dient, so sind zwar Splitter und Balken Bilder geringer und sehr großer Gebrechen der geistigen Erkentnis, aber diese Gebrechen sind nicht blos intellectueller sondern zugleich sittlicher Natur, oder geistig sittliche Gebrechen, die nicht blos das Erkennen der Warheit hindern, sondern auch das geistliche Leben schädigen. Nur bei dieser Auffassung des Bildes schließt sich die v. 43 folgende Begründung einfach und natürlich an. Der Spruch: „Nicht ist ein guter Baum faule Frucht bringend, noch hinwiederum ein fauler Baum gute Frucht bringend", enthält den allgemeinen Gedanken: die Frucht jedes Baumes entspricht der Natur und Beschaffenheit des Baumes, oder kurz ausgedrükt: die Frucht ist wie der Baum. Wenn der Baum faul d. h. innerlich verdorben ist, so kann er nur schlechte, nicht gute Frucht bringen. Der faule Baum ist nicht Bild geistiger Blindheit oder schadhaften Erkentnisvermögens, sondern sittlicher Verderbnis, und den Sinn hat auch *v. Hofm.* richtig so angegeben: ‚wer selbst nicht taugt, kann andern nicht bieten, was ihnen taugt'. In v. 44 wird der Gedanke, daß jeder Baum nur die seiner Beschaffenheit entsprechende Frucht bringt, durch den Satz, daß jeder Baum an der ihm eigenen Frucht erkant wird, weiter begründet und dieser Gedanke in v. 45 durch den Hinweis auf die Erfahrungsthatsache bestätigt, daß man von den Dornen nicht Feigen sammelt und vom Dornbusche nicht Trauben liest (*βάτος* wie 20, 37). — In v. 45 folgt die Anwendung dieser Warheit auf das geistliche Leben. Der Mensch bringt aus dem Schatze seiner Herzens nur das hervor, was er im Herzen besizt; Gutes, wenn das Herz gut, Böses, wenn es böse beschaffen ist. „Denn aus dem, wovon das Herz voll ist, redet sein Mund." Vgl. Mtth. 12, 34 f., wo dieser Spruch auf die Pharisäer angewendet ist, welche Jesum lästerten, daß er die Dämonen durch Beelzebul austreibe. Demnach kann nur der, dessen Herz gut beschaffen ist, andere über das was gut und heil-

sam ist, belehren, also auch der Jünger Christi den Beruf, die Warheit des Evangeliums zu verkündigen, nur erfüllen, wenn er diese Warheit im Herzen trägt. Um Andere bekehren zu können, muß man selbst bekehrt sein.

V. 46 ff. Aber die Erkentnis der Warheit allein genügt nicht. Wer ein rechter Jünger Christi sein will, der muß sein Wort auch thun. Mit der Frage: „Was nennet ihr mich Herr, Herr, und thuet nicht was ich sage?“ leitet Jesus das lezte Wort ein, das er seinen Zuhörern noch ans Herz zu legen hat. Die Frageform dieses Wortes ist Ausdruck des Unwillens. Ueber den Sinn dieser Frage sind die Ansichten der Ausll. geteilt. Verfehlt hat entschieden *Achel.* den Sinn, wenn er meint, Jesus sage: ‚Wenn ihr mich Herr nennet und meine Worte nicht thut, so ist das ein Zeichen, daß τὸ στόμα nicht ἐκ περισσεύματος καρδίας geredet hat, so tretet ihr mit jenem Worte in Widerspruch‘. Denn dies wäre weder ein richtiger Gedanke, da jede Rede, mag sie wahr sein oder nicht, Ausfluß des Herzens ist, noch entspricht dieser Gedanke der den Ton des Unwillens tragenden Frage τί με καλεῖτε *cet.* Nach *God.* enthält das Wort eine Warnung der Jünger vor der Heuchelei der Pharisäer, die Jehova die Ehre geben und seine Gesetze übertreten. Aber dieser Gedanke ist aus Matth. 6, 21 ff. entnommen, und weder dort noch hier bei Luk. indicirt. Der Warheit näher komt die Erklärung *Mey.*'s: ‚Nicht das Bekentnis zu Jesu an sich, sondern das damit verbundene Thun dessen was er sagt, bewährt die Rede, welche wirklich aus dem guten Schatze des Herzens hervorgeht‘; nur hat er sich über den Zusammenhang nicht ausgesprochen. Aehnlich *Weiss:* ‚Ein Bekentnis zu Jesu, dem das Thun nicht entspricht, kann nicht aus lauterem Herzen kommen und also nicht zu heilsamer Einwirkung auf andere führen.‘ Richtiger und deutlicher hat *v. Hofm.* den Zusammenhang angedeutet mit der Bemerkung: ‚Es komt also darauf an, daß es mit dem Jünger gut stehe, damit seine Rede gut sei. Da lehrt nun Jesus, mit welchem Jünger es gut stehe und mit welchem nicht.‘ Was Jesus von v. 46 an seinen Jüngern schließlich noch zu bedenken gibt, hängt mit dem Vorhergehenden nicht so eng zusammen, daß man es für eine weitere Ausführung des in v. 45 ausgesprochenen Gedankens halten kann. Dies zeigt schon die mit dem adversativen δέ eingeführte Frage, und noch deutlicher der Inhalt dieser Frage. Entsprechend der Mahnung v. 39, seinen Worten Gehör zu geben, mit der Jesus den zweiten Teil seiner Rede begonnen hat, legt er am Schlusse derselben den Hörern noch ans Herz, daß zum Hören seiner Worte das Thun derselben hinzukommen müsse, wenn sie an den Heilsgütern des Reiches Gottes Teil haben wollen. Den Anlaß zu dieser Schlußmahnung gab ihm das massenhafte Herzuströmen des Volks aus allen Teilen des Landes, worunter Viele waren, die es bei dem Hören seiner Worte bewenden ließen. Das Bild v. 47—49, in welches diese Schlußmahnung gefaßt ist, haben wir schon zu Mtth. 7, 24—27 erläutert. Das Haus, welches der Mensch baut, besteht weder in der Gerechtigkeit, noch in der Hoffnung des Heils, sondern in der Begründung des Heils der Seele.

Der Fels als Bild des festen Grundes für das zu bauende Haus ist daher nicht Christus oder das Bekentnis Christi als solches, denn darauf bauen alle die Christi Worte hören das Heil ihrer Seele, sondern das Thun des gehörten Wortes, die Bewährung oder Bethätigung der vernommenen Warheit des Evangeliums im Leben. ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν ist nicht Hebraismus für: er grub tief, sondern rhetorische Schilderung des Hergangs: ‚er grub und tiefte' für: er grub immer tiefer (vgl. *Winer* §. 54, 5), bis der Felsboden erreicht war, auf dem er den Grund legte; wie es in Palästina noch jezt bei soliden Bauten geschieht, vgl. *Robins.* Pal. III, 428. πλήμμυρα Wasserflut, Ueberschwemmung, vgl. Hi. 40, 18. διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομῆσθαι αὐτήν weil es gut gebaut war, nämlich durch Grundlegung auf dem Felsen. Das Gegenteil ist οἰκοδομεῖν ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου bauen auf das Erdreich ohne festen Grund. Die Ueberschwemmung des ausgetretenen Flusses ist Bild nicht des Gerichts oder des Hereinbrechens des Zornes Gottes (*Ebr., v. Hofm.*), oder der stürmischen Katastrophe, welche der feierlichen Erscheinung des Messias vorangehen werde (*Mey.* zu Mtth.), sondern der Stürme des Lebens überhaupt, der schweren Leiden und Trübsale (vgl. Ps. 18, 17. 32, 6. 42, 8. 124, 5 u. a.), welche über die Christen hereinbrechen und den Glauben erschüttern und, wenn er nicht im Leben feste Wurzeln geschlagen hat, zu Fall bringen und das Heil der Seele zerstören.

Ueberblicken wir nun am Schlusse der Auslegung nochmals den Inhalt und Gedankengang der von Luk. mitgeteilten Bergrede, so hat sich aus der Erklärung ergeben, daß dieselbe nicht in einer blosen Zusammenstellung von lose an einander gereihten Sprüchen aus der im Evang. des Matth. oder, wie *Weiss* zu zeigen versucht hat, in der apostolischen Quelle überlieferten Rede besteht, sondern den wesentlichen Inhalt der von Jesu gehaltenen Rede in einer nach Anlage und Ausführung wolgeordneteu Darlegung so wiedergegeben hat, wie derselbe für Heidenchristen verständlich war. Während der Eingang dieselben Gedanken, mit welchen Jesus nach Matth. seine Rede einleitete, nur in kürzerer und durch Antithesen verdeutlichten Form enthält, ist im ersten Teile die Darlegung der Gerechtigkeit, welche der Herr von seinen Jüngern fordert und Matth. im Gegensatze zur Gerechtigkeit der Pharisäer entwickelt hat, in eine Reihe von Vorschriften über die Nächstenliebe nach ihrem Verhalten gegen Feinde und Beleidiger wie nach ihrer inneren Beschaffenheit, die von der Nächstenliebe des natürlichen Menschen grundverschieden ist, zusammengefaßt und in dieser Weise die Gerechtigkeit den Jüngern Christi zur Pflicht gemacht, welche nach dem Ausspruche des Herrn (Mtth. 22, 39 u. Luc. 10, 25 ff.) die Summa der Gesetzeserfüllung bildet. Im zweiten Teile endlich sind die Gnomen v. 39 u. 40, welche den Uebergang zu der Entwicklung der für die Erfüllung des Jüngerberufs erforderlichen Eigenschaften bilden, zwar von Matth. nicht in der Bergpredigt überliefert, sondern kommen dort in einer antipharisäischen Rede (15, 14) und in der Apostelinstruction (10, 24) vor, aber die folgende Entwickelung der rechten Jüngerbeschaffenheit ist nur eine bündige Zusammenfassung

der in Mtth. c. 7 enthaltenen Warnungen vor Unlauterkeit und Scheinwesen im Bekentnisse zu Christo, und der Schluß ist in beiden Reden wesentlich gleichlautend.

Cap. VII, 1—17. Krankenheilung zu Capernaum und Todtenerweckung zu Nain.

V. 1—10. **Die Heilung des kranken Dieners eines Hauptmanns zu Capernaum.**[1] Vgl. Mtth. 8, 1—13. Das folgende Heilungswunder verrichtete Jesus nach beiden Evangelien, als er nach Beendigung der Bergrede nach Capernaum hineinkam V. 1. *ἐπλήρωσεν — — εἰς τὰς ἀκοὰς τ. λ.* vollendet hatte in die Ohren des Volks d. h. die Rede beendigt hatte, so daß das Volk sie ganz gehört hatte. V. 2. Den Hergang bei der Heilung des Kranken hat Luk. umständlicher und genauer als Matth. erzählt. Der Centurio, dessen Diener todtkrank war (*ἤμελλεν τελευτᾶν*), wandte sich nicht persönlich an Jesum mit der Bitte, seinen ihm werten Diener zu retten (*διασώζειν* durch die Krankheit hindurch retten), sondern durch Vermittelung der *πρεσβύτεροι* der Juden, d. h. nicht der Synagogenvorsteher, sondern der Gemeindeältesten. V. 4. Diese verwandten sich eifrig für ihn, sprechend: „er ist würdig, daß du ihm gewährest *sc.* seine Bitte, denn er liebt unser Volk und die Synagoge hat er uns gebaut". *αὐτός* mit Nachdruck: er aus seinen Mitteln. Der Centurio war demnach ein gottesfürchtiger Heide, welcher die Gotteserkentnis und Gottesverehrung Israels hochschäzte und sich (v. 6) nicht für würdig erachtete, daß Jesus in sein Haus komme, sondern überzeugt war, daß er auch durch ein Machtwort die Heilung seines Dieners bewirken könne. Ueber die Art und Weise, wie er diesen zuversichtlichen Glauben in v. 8 motivirt, und wie Jesus darüber urteilt, s. die Erkl. zu Mtth. 8, 9 ff.

V. 11—17. **Die Auferweckung des Jünglings zu Nain.**[2] Diese von Luk. allein überlieferte Todtenerweckung ist an das vorhergehende

---

1) V. 1. Statt der Rec. *ἐπεὶ δέ* ist nach ℵ*BC*XΠ al. ἐπειδή* zu lesen. In v. 4 hat *Tisch. 8* statt *παρεκάλουν* (in *BCRXΓΔ*) *ἠρώτων* aus ℵ*DLΞ* u. Minusk. aufgenommen, das aber warscheinlich nach *ἐρωτῶν* v. 3 gebildet ist. Richtig ist dagegen *παρέξῃ* statt *παρέξει* und durch ℵ*ABCDE cet.* vollgültig bezeugt. V. 6. Die Tilgung des *ἀπό* vor *τῆς οἰκίας* bei *Tisch. 8* ist durch das Fehlen in ℵ*D* u. Minusk. nicht hinreichend gerechtfertigt, da *ἀπό* durch *ABCLR al.* geschüzt ist. *πρὸς αὐτόν* hinter *ἔπεμψε* hat *Tisch. 8* gestrichen, weil es in ℵ**B* fehlt, ebenso *αὐτῷ* hinter *λέγων*, weil in ℵ* *b. q. vulg.* fehlend; aber wenn auch *πρὸς αὐτόν* Zusatz der Rec. sein mag, so ist doch *αὐτῷ* durch ℵ^{c} *ABCDLR al.* so beglaubigt, daß die Tilgung nicht gerechtfertigt erscheint. In v. 7 ist nach *BL ἰαθήτω* zu lesen, da die Rec. *ἰαθήσεται* nach Matth. conformirt ist. V. 10. *ἀσθενοῦντα* vor *δοῦλον* (Rec.) ist offenbar erklärendes Glossem, um den Gegensatz zu *ὑγιαίνοντα* zu verdeutlichen und mit *Tisch.* zu streichen, weil es in ℵ*BL.* Ital. Copt. fehlt.

2) V. 11. *ἐν τῇ ἑξῆς* (Rec.) ist durch ℵ**CDKMSΠ al.* eben so vollgültig bezeugt als *ἐν τῷ ἑξῆς* durch ℵ^{c}*ABEFGH cet.*, und die Gründe, aus welchen *Mey.*

Wunder angereiht, weil sie am folgenden Tage geschah. *ἐν τῇ ἑξῆς sc. ἡμέρᾳ* vgl. 9, 37. Das Städtchen *Nain* (*Naïν*, נָאִין) lag südöstlich von Nazaret, westlich von Endor, von Capernaum eine Tagereise weit entfernt, jezt zu einem kleinen nur von einigen Familien bewohnten Weiler herabgesunken; vgl. *Robins.* Pal. III S. 469. *μαθηταὶ αὐτοῦ ἱκανοί* seine Jünger in beträchtlicher Anzahl; *μαθηταί* im weiteren Sinne wie 6, 13. 17. — V. 12. Als Jesus sich dem Stadtthore näherte, siehe da wurde ein Gestorbener, einziger Sohn seiner Mutter, die Witwe war, zu Grabe getragen. *ἐκκομίζειν* hinaustragen, vom Bestatten der Todten auch bei *Xenoph.* vorkommend. *καὶ ἰδού* „und siehe", *καὶ* den Nachsatz einführend und *ἰδού* das Nachfolgende als etwas Neues markirend; nicht: ‚siehe da auch' (*Weiss*), was sich aus den dafür beigebrachten Stellen 2, 21. Act. 1, 11. 10, 17 nicht begründen läßt. — V. 13. Die Trauer der Witwe um den einzigen Sohn ging Jesu zu Herzen. „Der Herr erbarmte sich über sie und sprach zu ihr: weine nicht." Zum ersten Male bezeichnet Luk. hier Jesum als *ὁ κύριος* und zum zweiten Male in v. 19 (nach alter Lesart), außerdem vor seiner Auferstehung nur noch 10, 1. 11, 39. 12, 42. 13, 15. 17, 5. 6. 18, 6 u. 22, 31. 36, zwar in lauter ihm eigentümlichen Abschnitten (*Bl.*), aber immer mit Bedacht, um auf die göttliche Natur Jesu hinzudeuten. Im vorliegenden Falle deutet er mit *ὁ κύριος* an, daß es nicht menschliches Mitgefühl mit der Trauer der vereinsamten Witwe war, sondern göttliches Erbarmen mit der Not der durch den Verlust ihres einzigen Sohnes schutzlos gewordenen Witwe, welches Jesum bewog, der Mutter ihren Sohn zu ihres Lebens Freude und als Stütze in ihrem Alter wiederzugeben. Von göttlicher Liebe getrieben, ohne um Hilfe gebeten zu sein, trat er heran, rührte den Sarg an, so daß die Träger stehen blieben, und rief durch das Machtwort: „Jüngling, ich sage dir: stehe auf", den Todten ins Leben zurück. V. 15. „Und der Todte sezte sich aufrecht hin (*ἀνεκάθισεν*) und fing an zu reden." Die gewöhnlichen Särge der Juden hatten keinen Deckel, waren nur sargähnliche Todtenbahren, in welchen der Leichnam in ein Leichentuch gehüllt zu Grabe getragen wurde. S. *Harmar* Beobachtt. II S. 146. — „Und er gab ihn seiner Mutter". Dies war das Motiv dieser Wunderthat, nicht die

---

u. *Weiss* das leztere nach *ABL* vorziehen, weil nämlich 8, 1 *ἐν τῷ καθεξῆς* steht und bei Luk. *τῇ ἑξῆς* immer ohne *ἐν* vorkomt, sind nicht stichhaltig. Denn in 9, 37 ist *ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ* überwiegend bezeugt, und das dort in ℵ*BLS* sich findende *τῇ ἑξῆς ἡμ.* kann eben so leicht nach Act. 21, 1. 25, 17. 27, 18 conformirt, als in unserm V. *ἐν τῷ ἑξῆς* nach *ἐν τῷ καθεξῆς* 8, 1 gebildet sein. Das *ἐπορεύετο* Rec. u. in *ACDLXal.* ist ohne Zweifel dem *συνεπορεύοντο* conformirt und *ἐπορεύθη* mit *Tisch. 8* nach ℵ*BR* vorzuziehen. Aber *ἱκανοί* ist in ℵ*BDLΞ* wol nur vor dem ähnlichen *καί ὁ* ausgefallen und in *ACEGHK cet.* als echt zu betrachten. In v. 12 will *Mey.* die beiden *ἦν* streichen, weil sie in *AEFGHKM R cet.*, das zweite auch in *C* fehlen, dagegen *Tisch.* 8 hat sie beibehalten, weil sie durch ℵ*BLΞ* gewichtig bezeugt sind. In v. 16 ist *ἐγήγερται* (Rec. nach *EFGHK cet.*) Emendation des durch ℵ*ABCLΞ* bezeugten *ἠγέρθη*. In v. 17 fehlt *ἐν* vor *πάσῃ* in ℵ*BFLΞ* und ist deshalb von *Tisch. 8* weggelassen worden. Notwendig ist die Wiederholung der Präposition nicht.

Absicht, vor dem Volke seine Wundermacht zu offenbaren, sondern nur das Erbarmen mit der Mutter. Die That aber machte großen Eindruck auf das gesamte Gefolge des Leichenzugs. V. 16. „Furcht ergriff alle.“ Furcht vor der übernatürlichen Machtoffenbarung, in der die Hand des allmächtigen Gottes sich unerwartet kundgegeben. „Und sie priesen Gott sprechend: ein großer Prophet ist unter uns aufgestanden und Gott hat sein Volk heimgesucht“. ὅτι — καὶ ὅτι nicht: ‚weil und weil‘ (*Bornem., Mey.*), sondern wie 1, 25 recitativ. ὅτι ist vor der zweiten Aussage wiederholt, um sie als ein neues Moment enthaltend von der ersten zu sondern. Zunächst ist ihnen dieses Wunder ein Zeichen, daß ein Prophet, und zwar ein großer, mächtiger erstanden sei, weiter aber erkennen sie aus dem Auftreten dieses Propheten, daß Gott seines Volkes sich angenommen, ihm seine Gnade wieder zugewandt hat (ἐπεσκέψατο 1, 68. 78), und der verheißene Messias wol auch bald erscheinen werde. Einen größeren Eindruck machte das Wunder auf sie nicht. Daß Jesus der verheißene Heiland, der erwartete Messias sei, erkennen sie nicht. ‚Wie weit bleiben sie hinter dem Glauben des heidnischen Centurio zurück, dem Jesu Macht, schlechthin alles zu thun was sein Beruf mit sich brachte, selbstverständlich war‘ (*v. Hofm.*). V. 17. „Und es ging diese Rede aus über ihn in ganz Judäa und der ganzen Umgegend.“ ὁ λόγος οὗτος ist nicht die Rede von der Wunderthat Jesu, sondern wie περὶ αὐτοῦ lehrt, die Rede, daß Jesus ein großer Prophet sei (*God., v. Hofm.*). ἐξῆλθεν ἐν prägnant: ging aus und verbreitete sich. Ἰουδαία ist die Landschaft dieses Namens, die als die von Galiläa entfernteste Gegend der Verbreitung der Rede genant ist, wohin dieselbe durch das laut 6, 17 von ganz Judäa her zusammengeströmte Volk gelangte (*God., v. Hofm.*). Nicht als Bezeichnung Palästina's, wofür *Bl.*. u. *Mey.* sich auf 1, 5 berufen, aber ohne zureichenden Grund, da Herodes dort nach der Hauptprovinz seines Reiches König von Judäa heißt. Noch weniger Grund hat die Behauptung von *Keim* (Gesch. Jes. I, 72), daß der Erzähler irrtümlicher Weise Nain für eine Stadt Judäa's gehalten habe. τῇ περιχώρῳ ist nicht die Umgegend von Nain (*Köstl.*), sondern von Judäa. — Die Bemerkung über die Ausbreitung der Rede von Jesu vermittelt den Uebergang zur folgenden Erzählung von der Frage, welche Johannes an Jesum richtete (*God.*), denn Machärus, wo der Täufer gefangen saß, lag an der Ostseite des todten Meeres (s. zu Mtth. 14, 4), so daß es zur Umgegend von Judäa gerechnet werden konte.

A. Das messianische Wirken Jesu in Galiläa. Zweite Hälfte. Cap. VII, 18 — IX, 50.

Den Bericht über die zweite Hälfte des messianischen Wirkens Jesu in Galiläa hat Luk. kürzer gefaßt als Matth. und Mark., indem er

außer den Parabeln (Mtth. 12, 24—33, Mrk. 4, 26—32) nicht nur die Perikopen von dem Besuche Jesu in Nazaret (Mrk. 6, 1—6) und von der Enthauptung des Täufers (Mrk. 6, 17—29 u. Mtth. 14, 3—12), sondern auch den längeren Abschnitt von den Wanderungen Jesu im nördlichen Galiläa mit den dort verrichteten Wundern und seinen Jüngern erteilten Belehrungen (Matth. 14, 22 — 16, 12 u. Mrk. 6, 45 — 8, 26) übergangen hat, und auf die Geschichte der Speisung der Fünftausend (9, 17) sofort die Frage, welche Jesus über seine Person an die Jünger richtete, mit dem Bekentnisse des Petrus folgen läßt (9, 18) und diesen Vorgang mit den weiteren Begebenheiten, der Vorausverkündigung seines Leidens, der Verklärung u. s. w. übereinstimmend mit Matth. u. Markus erzählt. Dagegen hat er durch Aufnahme der Salbungsgeschichte (7, 36—50) und der Notiz über die Jesu dienenden Frauen (8, 1—3) die Berichte der beiden ersten Evangelien ergänzt, und den Vorgang mit Jesu Mutter und Brüdern (8, 19—21), welchen Matth. 12, 46—50 und Mark. 3, 31—35 vor der Parabelrede haben, hinter dieselbe gestelt. — Diese Abweichungen von der Reihenfolge der Begebenheiten im Mark.-Evangelium, der er hier durchweg folgt, läßt sich nur daraus erklären, daß Luk. in Bezug auf Auswahl und Ordnung der überlieferten evangelischen Thatsachen sich nur soweit an die beiden ersten Evangelien gebunden hat, als die Anlehnung an diese Vorgänger der Ausführung des Planes entsprach, welchen er laut 1, 1—3 in seinem für Heidenchristen bestimten Evangelium durchzuführen sich vorgesezt hatte. Dies zeigen sowol die Weglassungen als die Zusätze. Die Weglassungen betreffen teils Thatsachen, die wie die Nachricht von der Enthauptung des Täufers für die Erkentnis der evangelischen Heilswarheit keine Bedeutung hatten, oder wie die Geschichte von dem cananäischen Weibe bei mangelhaftem Verständnisse als eine Zurücksetzung der Heidenchristen hinter den Judenchristen gedeutet werden konten, oder solche, die wie der Vorfall in Nazaret Mrk. 1, 1—6 und die Speisung der Viertausend (Mrk. 8, 1—6 Mtth. 15, 32—39) nichts wesentlich Neues zu ähnlichen, früher vorgefallenen und auch von Luk. mitgeteilten Thatsachen lieferten. Teils sind es Gespräche und Belehrungen der Jünger und des Volks, welche der Evangelist später im Zusammenhang mit der in c. 9, 51 — 18, 30 seiner Schrift einverleibten Zusammenstellung der wichtigsten Lehren Jesu über die Beschaffenheit des Reiches Christi und seiner Jünger nachbringen wolte. Diesem Plane gemäß hat unser Evangelist seine Darstellung des messianischen Wirkens Jesu in Galiläa von der Zeit der Täuferbotschaft an, die, wie wir S. 165 gezeigt haben, von epochemachender Bedeutung für die Fortsetzung des begonnenen Werkes war, bis zum Aufbruche nach Jerusalem zur Vollendung desselben, auf Mitteilung einer Auswahl von Begebenheiten beschränkt, welche einen Einblick in die weitere Entwickelung der mit der Auswahl der Apostel aus der größeren Zahl seiner Jünger begründeten Gemeinde von Gliedern des neuen Gottesreiches und deren Förderung und Befestigung in der Erkentnis des Heils gewähren und zugleich die damit Hand in Hand gehende Scheidung

der treuen Jünger des Herrn von den Volksscharen, die ohne tieferes Bedürfnis für die Heilswarheit des Evangeliums zu Jesu kamen, ihn zu hören und ihre Kranken von ihm heilen zu lassen, veranschaulichen. Diese Scheidung, mit deren Zunahme auch die Opposition der jüdischen Oberen gegen Jesum und sein Wirken sich steigerte, tritt besonders in den ersten Erzählungen dieses Abschnitts zu Tage, während die in c. 9 erzählten Begebenheiten mehr auf die Stärkung der Jünger im Glauben an Jesum als den Gesalbten Gottes d. h. den Heiland und Erlöser der Welt abzielen. Vgl. S. 165 f.

Cap. VII, 18—50. Die Täuferbotschaft. Jesu Salbung durch eine Sünderin.

V. 18—35. **Die Botschaft Johannes des Täufers und Jesu Urteil über das Geschlecht seiner Zeit.**[1] Vgl. Mtth. 11, 2—19. Die Bemerkung, mit welcher die Erzählung der Täuferbotschaft v. 18 eingeleitet wird, daß nämlich dem Johannes von seinen Jüngern *περὶ πάντων τούτων* berichtet wurde, zeigt, daß der Täufer nicht erst durch das infolge der Todtenerweckung zu Nain in Judäa und der Umgegend sich verbreitende Gerücht von Jesu Wirken Kentnis desselben erhielt. Denn *πάντων τούτων* läßt sich nicht auf den *λόγος περὶ αὐτοῦ* v. 17 beschränken, sondern bezieht sich auf alle bis zu jener Zeit von Jesu verrichteten Thaten. Luk. hat demnach die Johannisbotschaft nicht ausdrücklich mit der Auferweckung des Jünglings zu Nain verknüpft, damit aber den zeitlichen Zusammenhang beider Ereignisse auch keineswegs negirt. Den Bericht über die Botschaft, welche Johannes aus dem Gefängnisse an Jesum sandte, haben wir schon zu Mtth. c. 11 erklärt. Luk. stimt in der Sache ganz mit Matth. überein; nur erwähnt er nicht, daß Johannes im Gefängnisse sich befand, weil er dies schon in c. 3, 19 f.

---

1) V. 19. Statt der Rec. *τὸν Ἰησοῦν* (ℵ*AΧΓΔ cet.*) hat *Tisch. 8* nach *BLRΞ* *τὸν κύριον* aufgenommen, das aber wol nur Emendation nach v. 13 ist. V. 21. *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* hat *Tisch.* nach ℵ*BL* u. Minusk. recipirt statt *ἐν αὐτῇ δὲ τῇ ὥρᾳ* in *ADRΧΓΔΛΞ*, das zwar nachdrücklicher erscheint, aber sich (nach *Weiss*) schon durch die Verbindungspartikel *δέ* als secundär erweisen soll. *τὸ* vor *βλέπειν* in Rec. ist durch ℵ[a]*FLUΔ* zu schwach beglaubigt. V. 22. Das Subject *ὁ Ἰησοῦς* fehlt in ℵ*BDΞ* und ist aus Matth. in die Rec. gekommen. Dagegen *ὅτι* fehlt auch in ℵ*BLXΞ* und ist deshalb von *Lchm.* getilgt, von *Tisch. 8* aber nach *ADRΓΔΛΠ* beibehalten worden, weil der Wegfall durch Matth. veranlaßt sein könte. Sicherer ist in v. 24 *τοῖς ὄχλοις* nach Matth. conformirt und *πρὸς τοὺς ὄχλους* in ℵ[c]*BKLMS cet.* mit *Griesb.* u. *Tisch.* für ursprünglich zu halten. Aus Matth. leiten *Tisch.* und *Mey.* auch das durch ℵ*BDLΞ* überwiegend bezeugte 3malige *ἐξήλθατε* ab und haben deshalb *ἐξεληλύθατε* in *EF HMSUV cet.* vorgezogen. V. 27. *ἐγώ* nach *ἰδού* fehlt in ℵ*BDLΞ* und stamt wol aus Matth. — V. 28. *προφήτης* fehlt in ℵ*BKLMXΞΠ*, soll aber nach *Tisch. 8* und *Mey.* da nur weggelassen sein, weil es bei Matth. fehlt (?). Unecht ist *τοῦ βαπτιστοῦ* und in v. 31 *εἶπε δὲ ὁ κύριος*, das nur eingeschoben wurde, weil man v. 29 u. 30 für eine Zwischenbemerkung des Evangelisten hielt.

berichtet hatte. Den Zusatz v. 21, daß bei Ankunft der Boten des Täufers Jesus eben mit Heilen von Kranken, Besessenen und Blinden beschäftigt war, dient zur Verdeutlichung des Bescheides, welchen Jesus den Boten v. 22 gab. — Auch das Zeugnis, welches Jesus nach dem Weggange der Boten vor dem Volke über Johannes ablegte, und die Rüge der Wankelmütigkeit des Volks (v. 24—35) hat Luk. übereinstimmend mit Matth. berichtet, so daß wir hinsichtlich der Erklärung auf Mtth. 11, 7—19 verweisen können. Die Abweichungen im Ausdrucke, wie *οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες* „die in prachtvoller Kleidung und in Ueppigkeit Lebenden“ (v. 25 vgl. mit Mtth. v. 8) und *ἄρτον ἐσθίων — οἶνον πίνων* v. 33 sind nur Verdeutlichungen des Ausdruckes, welche die Sache nicht berühren. Sachlich anders lautet nur der Ausspruch Jesu über den Beruf des Täufers in Bezug auf die Verwirklichung des Reiches Gottes in v. 29 u. 30: „Und alles Volk, indem es ihn hörte, und die Zöllner rechtfertigten Gott, indem sie sich der Taufe des Johannes unterzogen; die Pharisäer aber und die Gesetzeslehrer machten den Willensrath Gottes in Bezug anf sich zu nichte, indem sie sich von ihm nicht taufen ließen“. Dieser Ausspruch hat im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden den Sinn, daß der Täufer sich durch seine Wirksamkeit als der Prophet, welcher laut der Weißagung des A. T. der Erscheinung des Herrn den Weg bereiten solte, erwiesen hat. Das ganze Volk hörte seine Bußpredigt und die Zöllner unterzogen sich der Bußtaufe, aber die Pharisäer und Gesetzeslehrer verschmähten es sich von ihm taufen zu lassen. Gegen seine göttliche Berufsbestimmung kann also die Thatsache keinen Einwand begründen, daß nicht das ganze Volk, sondern nur die als Sünder bekannten Zöllner, nicht aber auch die Pharisäer und Gesetzeslehrer, die als Vorbilder und Lehrer gesetzlicher Frömmigkeit gelten wollen, seinem Bußrufe Gehör schenkten und der Bußtaufe sich unterzogen. Denn die Zöllner haben mit der Annahme der Bußtaufe Gott gerechtfertigt, die Pharisäer und Gesetzeslehrer hingegen haben den Willen Gottes in Bezug auf sich vereitelt. *ἐδικαίωσαν τ. θεόν* heißt nicht: ‚sie haben Gott Recht gegeben‘ (*de W., Mey.*), sondern: sie haben durch Annahme der Bußtaufe thatsächlich erklärt, daß Gott mit der Forderung der Buße und der Sendung eines Bußpredigers Recht hatte, da ohne Buße und Sinnesänderung niemand in das Reich Gottes eingehen kann. Das Gegenteil von *δικαιοῦν τ. θεόν* ist *τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἀθετεῖν* den Willensbeschluß Gottes durch Widerstreben vereiteln. *εἰς ἑαυτούς* gehört zu *τὴν βουλὴν τ. θεοῦ*. Nicht den Willensbeschluß Gottes als solchen vereitelten sie, sondern nur seine Verwirklichung an ihren Personen. Daß mit diesem Urteile über die Pharisäer die Angabe Mtth. 3, 7, daß auch viele Pharisäer zu Johannes kamen, nicht in Widerspruch steht, haben wir schon zu j. St. bemerkt.

Von *Schleierm., Bornem., Bl., Köstl.* u. A. werden die beiden Vv. für eine in die Rede Jesu eingeschaltete Bemerkung des Luk. gehalten, mit der er (nach *Bl.*) andeuten wolte, welchen Erfolg Jesu Rede auf die verschiedenen Volksklassen ausgeübt habe. Allein weder Form noch

Inhalt derselben deuten auf eine Einschaltung hin. Der Inhalt ist einfache Fortsetzung der Aussage Jesu über den Täufer, die man nicht einmal mit *Köstl.* u. *God.* passend einen *Rückblick* auf die Amtsführung des Johannes nennen kann, da sie nur von der Aufnahme handelt, welche die Bußpredigt des Täufers bei dem Volke fand, um daran die v. 31 ff. folgende Rüge des Leichtsinns und launenhaften Charakters des Volks anzuknüpfen, die daher auch mit *οὖν* als Folgerung aus dem Verhalten des Volks gegen den Täufer eingeführt ist. Matth. hat in v. 12—15 nur die heilsgeschichtliche Stellung des Täufers zwischen dem alten und dem neuen Bunde und die Bedeutung seines Wirkens für den Anbruch des Himmelreichs hervorgehoben. Diesen Gedanken aus der Rede Jesu hat Luk. hier übergangen, weil er ihn später c. 16, 16 verwenden wolte. — V. 31 ff. Der durch *οὖν* vermittelte Uebergang zur folgenden Rüge ist folgender: Hat Johannes sich durch seine Berufserfüllung als der von Gott gesandte Wegbereiter des zu seinem Volke kommenden Herrn erwiesen, so zeigt die Nichtbeachtung seines Bußrufes von seiten der geistlichen Führer des Volks, daß dieses Geschlecht nicht weiß was zu seinem Frieden dient, daß es eigensinnigen Kindern gleicht, denen es niemand recht machen kann. Ueber den Inhalt der Rüge s. die Erkl. zu Mtth. 11, 16—19. *ἄνθρωποι τῆς γενεᾶς ταύτης* sind nicht ‚Menschen dieses Schlags, diese Pharisäer und Schriftgelehrte' (*v. Hofm.*), denn *γενεά* bed. nicht Menschen*art*, sondern Menschen des derzeitigen Geschlechts. Die Worte sind auch nicht unmittelbar an die Hierarchen gerichtet, sondern an die *ὄχλοι*, die sich von den Pharisäern und Schriftgelehrten leiten ließen.

V. 36—50. **Die Salbung Jesu durch eine Sünderin.**[1] Diese von Luk. allein überlieferte Geschichte ist mit dem Vorhergehenden nicht enger verbunden, auch nicht als Beleg für v. 34 eingeschaltet (*Weiss* u. A.). Dazu paßt weder die Situation noch der Inhalt der folgenden Geschichte. Den Anlaß zu dem v. 34 erwähnten Urteil über Jesum gab nicht den Umstand, daß Jesus gelegentlich die Einladung eines Pharisäers mit ihm zu speisen annahm, sondern daß er mit den

---

1) V. 36. Statt der Rec. *τὴν οἰκίαν — ἀνεκλίθη* hat *Tisch. 8* nach ℵ*BDLΞ τὸν οἶκον — κατεκλίθη* aufgenommen. In v. 37 haben *Lchm.* und *Tisch.* die Wortstellung *γυνὴ ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁμαρτωλός* nach ℵ*BLΞ* der Rec. *γυνὴ ἐν τῇ πόλει ἥτις ἦν ἁμαρτ.* in *AΓΔΛΠ* vorgezogen. Das *καί* vor *ἐπιγνοῦσα* ist durch ℵ*ABFMPS cet.* vollgültig bezeugt und die Weglassung desselben in *DEGHKL cet.* nur dadurch veranlaßt, daß man übersah, daß es den Nachsatz zu *καὶ ἰδοὺ γυνή* einführt. V. 38. Der Aorist *ἐξέμαξεν* in ℵ*ADLX* wurde leichter nach dem Vorhergehenden conformirt als das *ἐξέμασσεν* in ℵ^{c}*BΓΔΛΠ* (Rec. *Lchm.*) nach dem Folgenden. V. 39. Die Variante *ὁ προφήτης*, welche *Weiss* aus *BΞ* anführt und bevorzugt, wird weder von *Lchm.* noch von *Tisch.* und *Mey.* erwähnt. V. 42. Das zwischen *αὐτῶν* und *πλεῖον* eingeschobene *εἶπε* (Rec.) fehlt in ℵ*BDLΞ*, It., Vulg. und ist deshalb von *Lchm.* und *Tisch.* getilgt, aber wol nur als ganz entbehrlich weggelassen (*Mey.*), da es durch *AEFGHIKMPSUV al.* sehr stark bezeugt ist und für die Einschiebung kein rechter Grund zu ersehen. V. 44. *τῆς κεφαλῆς* nach *θρεῖν* ist wol nur aus v. 38 zugesezt.

Zöllnern und Sündern aß und trank, vgl. 15, 2 u. 5, 30 mit Mtth. 9, 11. Im vorliegenden Falle aber schließt der Pharisäer aus dem Umstande, daß Jesus sich von einer übelberüchtigen Person salben ließ, nur daß er kein Prophet sein könne, weil er sonst die Huldigung einer solchen Person zurückgewiesen haben würde; und Jesus rechtfertigt ihm gegenüber nicht seinen Umgang mit den Sündern, sondern die That des Weibes im Unterschiede von dem Benehmen des Pharisäers gegen ihn als seinen Gast. Die Erzählung liefert einen Beleg zur Charakteristik der Stellung der Pharisäer und der Sünder zu Jesu und zeigt, wie der Mangel an Sündenerkentnis die Pharisäer nicht zur Anerkennung Jesu als Heiland und Erlöser kommen läßt. V. 36. Der Pharisäer lud Jesum ohne Zweifel in wolmeinender Absicht zu Tische, um dem berühmten, vom Volke als Prophet gefeierten Lehrer und Wunderthäter einen Beweis von Hochachtung und Anerkennung seiner Wirksamkeit zu geben. Daß er es aus Dankgefühl gethan, weil Jesus ihm irgendwelche geistige Wolthat erwiesen hatte, wie *God.* meint, läßt sich aus v. 42 u. 47 nicht folgern. V. 37 f. In der Stadt, wo die Einladung erfolgte, war eine Sünderin, die als sie erfuhr, daß Jesus im Hause des Pharisäers zu Tische war, ein Alabasterfläschchen mit Salböl bringend von hinten zu Jesu Füßen trat weinend und mit Thränen seine Füße zu netzen anfing und sie mit den Haaren ihres Hauptes trocknete, und seine Füße küßte und mit dem Oele salbte. Daß diese Frau ohne weiteres Zutritt im Hause des Pharisäers hatte und in den Speisesaal kommen durfte, ohne zurückgewiesen zu werden, wäre unbegreiflich, wenn ἁμαρτωλός, wie *Grot., Mey.* u. A. meinen, eine öffentliche Hure bezeichnen solte, die in der Stadt ihr unzüchtiges Gewerbe trieb. Für diese Annahme liefert die Lesart ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁμαρτωλός keinen hinreichenden Grund, da auch diese Lesart weder die Verbindung des ἦν mit ἁμαρτωλός notwendig fordert, sondern auch bei dieser Wortstellung ἁμαρτωλός mit γυνή verbunden und ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει als Zwischensatz gefaßt werden kann; noch dürfen die Worte: welche in der Stadt eine Sünderin war, ohne weiteres in dem Sinne: die in der Stadt ein sündhaftes Gewerbe d. h. öffentliche Unzucht trieb, genommen werden. Ebenso wenig läßt sich dies mit *Grot.* aus der Zusammenstellung von οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι Mtth. 21, 32 folgern. ἁμαρτωλός besagt nur, daß ihr Lebenswandel mit der geltenden sittlichen Ordnung nicht im Einklange stand; das Wort mit πόρνη zu identificiren, dazu liegt kein Grund vor. Mit καί ist der Hauptsatz ἐπιγνοῦσα *cet.* an ἰδοὺ γυνή angefügt, da ἰδού des *verb. copul.* ἦν einschließt, vgl. 5, 12. Mtth. 3, 17. Das Partic. ἐπιγνοῦσα ist dem κομίσασα untergeordnet: weil sie erfuhr, daß Jesus dort war, brachte sie ἀλάβαστρον μύρου ein Alabasterfläschchen mit Salböl vgl. Mtth. 26, 7. κλαίουσα weinend bei der Erinnerung an ihre Fehltritte. ὀπίσω παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ: Jesus lag nach orientalischer Sitte auf einem Polster zu Tische, die Füße unbeschuht nach hinten ausgestrekt. Das Küssen der Füße galt als Erweis tiefer Ehrerbietung, vgl. *Winer* R. W. I, 688.

V. 39. Ueber diese Huldigung des Weibes urteilt der Pharisäer:

„Dieser (d. i. Jesus) wenn er ein Prophet wäre, würde er erkennen, wer und was für ein Weib die ist, die ihn anrührt, daß sie (nämlich) eine Sünderin ist.“ *οὗτος* des Nachdrucks wegen voran gestelt, aber nicht ‚geringschätzig‘. Für einen Rabbi (*διδάσκαλος*) hielt der Pharisäer Jesum, aber ein Prophet, meint er, könne er nicht sein. V. 40. Aber Jesus überführt ihn des Irrtums. Von seinem Gedanken (*εἶπεν ἐν ἑαυτῷ* v. 39) Anlaß nehmend legt er ihm eine Frage vor, durch deren Anwendung er ihm zeigt, daß er das Weib wol kenne, und die Annahme der Huldigung, die sie ihm gebracht, mit seinem Berufe in Einklang stehe. Die dem Pharisäer in v. 41 vorgelegte Frage betrift einen aus dem Leben gegriffenen Fall, der geeignet war das Verhalten des Weibes und des Pharisäers gegen Jesum zu illustriren. „Ein Gläubiger (*δανειστής* Geldausleiher) hatte zwei Schuldner; der eine war ihm fünfhundert, der andere funfzig Denare schuldig. Da sie nicht zu bezahlen im Stande waren, schenkte er's beiden. Wer nun von diesen wird ihn mehr lieben?“ Der Pharisäer, dessen Name erst in der Anrede Jesu erwähnt wird, antwortet richtig: der, welchem der Gläubiger mehr geschenkt hat. V. 44 ff. Gemäß dieser Antwort hält Jesus ihm dann sein Benehmen im Vergleich mit dem Benehmen des Weibes gegen ihn vor, um ihm zu zeigen, daß das Weib ihm viel Liebe erwiesen habe. Der Pharisäer hatte in der Meinung, Jesum durch die Aufnahme an seinen Tisch geehrt zu haben, selbst die gewöhnlichen Erweise von Liebe, die man einem lieben Gaste schuldete — Darreichung von Wasser zum Waschen der Füße, Kuß und Salbung des Hauptes — unterlassen, das Weib hingegen hat Jesu Füße mit ihren Thränen genezt und mit ihrem Haare getrocknet, hat seine Füße geküßt und mit Salbe gesalbt, hat ihm also sehr viele Liebe erwiesen. Mit dieser großen Liebesbethätigung gab sie zu erkennen, daß ihr eine große Schuld erlassen sei. Diese Anwendnng zieht Jesus in v. 47, indem er die von dem Pharisäer auf den ihm vorgelegten Fall gegebene Antwort auf die That des Weibes anwendet. „Um deß willen sage ich dir, vergeben sind ihr viele Sünden, da sie viel Liebe erwiesen hat. Wem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig.“ *λέγω σοι* ist nicht mit der Mehrzahl der Ausll. von *Beza* an durch Komma vom Vorhergehendnn und Folgenden zu trennen und als Zwischensatz zu fassen, sondern mit *οὗ χάριν* zu verbinden (*Mey., God., Weiss, v. Hofm.*). Deshalb (wegen des Verhaltens der Frau zu mir) sage ich dir. ‚In Rücksicht dessen, was das Weib Jesu gethan, sagt er dem Pharisäer — denn ihm zunächst hat er zu sagen was ihn beschämt — ihre vielen Sünden sind vergeben‘ (*v. Hofm.*). Der Satz: *ὅτι ἠγάπησεν πολύ* ist nicht mit den kathol. Auslegern, auch *Olsh., de W., Bl.* u. A. als das *antecedens* oder als der Grund der erlangten Sündenvergebung zu fassen: ‚*weil* sie viel Liebe bewiesen hat.‘ Diese Auffassung steht nicht nur mit dem vorhergegangenen Gleichnisse, sondern auch mit dem folgenden Satze *ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται cet.* in Widerspruch. Wenn Jesus aus dem Gleichnisse die Frage zieht, wer von den beiden Schuldnern *wird* den Gläubiger mehr *lieben?* so stelt er die Liebe als das *consequens* des Schuldenerlasses dar. Ebenso in

dem Satze: wem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig (nicht: der hat wenig geliebt). Auch der Aor. ἠγάπησεν kann nicht von Liebe, die dem ἀφέωνται voraufgegangen, verstanden, nicht als Plusqperf. gefaßt werden, sondern bezieht sich, wie die Aoriste in v. 44 u. 45 auf die Liebe, welche die Frau so eben Jesu erwiesen hat. Richtig *Bengel: Remissio peccatorum, Simoni non cogitata, probatur a fructu v. 42, qui est evidens et in oculos occurrit, quum illa sit occulta.* Der zweite Satz ᾧ δὲ ὀλίγον *cet.* enthält die allgemeine Sentenz: Je weniger Vergebung, desto weniger Liebe, die der Pharisäer beherzigen solte. Wenig Vergebung war ihm zuteil geworden, weil es ihm an Selbsterkentnis und an Buße fehlte. — V. 48. Nach dieser Zurechtweisung des Pharisäers sagte Jesus dem Weibe: „Vergeben sind deine Sünden". Daraus ist nicht zu schließen, daß sie bisher noch keine Vergebung der Sünden gehabt habe. Dies würde im Widerspruche mit dem Urteile Jesu über sie (v. 47) stehen. Jesus erteilt ihr nun die objective Zusicherung der Sündenvergebung, deren sie sich im Herzen schon getröstete, gegenüber dem Urteile des Pharisäers über ihren Lebenswandel. — V. 49 f. Ueber diese dem Weibe von Jesu ertheilte Absolution äußerten die Teilnehmer am Gastmahle Unwillen ἐν ἑαυτοῖς unter sich, ohne es offen gegen Jesum auszusprechen. „Wer ist dieser der sogar Sünden erläßt?" Darauf nahm Jesus keine Rücksicht, sondern sagte zum Weibe: „Dein Glaube hat dich gerettet, gehe in Frieden" — dem Weibe zur Beruhigung, den Pharisäern zur Beherzigung dessen woran es ihnen fehlte. Zur Sache vgl. 5, 21. Mrk. 5, 34.

Da statt der von Luk. hier erwähnten Salbung die anderen Evangelisten (Mtth. 26, 6 ff. Mrk. 14, 3 ff. Joh. 12, 1 ff.) eine Salbung in Bethanien kurz vor Jesu Todesleiden berichten, die in unserem Evangelium nicht erwähnt wird, so sind von altersher die Ansichten über das gegenseitige Verhältnis dieser Salbungsgeschichten geteilt. Schon *Origen.* bemerkt *tr. 35 in Matth.*: Viele meinen, daß die 4 Evangelisten von einem und demselben Weibe erzählt haben, erklärt sich selbst aber gegen diese Ansicht, weil es nicht glaublich sei, daß Maria, welche Jesus liebte, die Schwester der Martha, welche das beste Teil erwählt habe, eine Sünderin der Stadt gewesen sein solte. Ebenso *Chrysost. in homil. 60* zu Joh. In der lateinischen Kirche hingegen gelangte namentlich durch die Autorität Gregors des Gr. die Ansicht von der Identität der Sünderin mit Maria der Schwester des Lazarus zur Herschaft und wird in dem Brevier als zweifellos vorausgesezt, wogegen zwar im 17. Jahrh. in Frankreich eine Opposition sich erhob, aber nicht durchdringen konte. Dagegen erklärten sich die Theologen der Reformation und der evangelischen Kirche einstimmig für die Verschiedenheit der Sünderin, der Maria Magdalena und der Maria des Lazarus (*Chemniz, Lyser, Calvin, Calov, Bengel*). Erst *Grotius* verteidigte wieder die Identität der von den vier Evangelisten berichteten Salbung und bezweifelte nur die Identificirung der Maria des Lazarus Schwester mit der Maria Magdalene, weil bei Luk. wie bei Matth. und Mark. die Salbung bei einem Gastmahle im Hause Simons stattfand und das Weib mit einem ἀλάβαστρον μύρου kam und Jesum salbte, und bei Johannes wie bei Matth. und Mark. die Salbung in Bethanien stattfand und Johannes auch mit Luk. darin

übereinstimt, daß das Weib die Füße Jesu gesalbt und mit ihrem Haare getrocknet hat. Diese Ansicht wurde von *Schleierm.* (Luk. S. 110 ff.) erneuert und nicht nur von *Bleek* und den neueren Kritikern *Weisse, Holtzm., Schenkel, Keim* u. A., sondern auch von *Hug* (Gutachten II S. 98) u. von *Hngstb.*, Comm. zu Joh. II S. 198 ff. verteidigt, jedoch mit dem Unterschiede, daß *Hngstb*, die Sünderin bei Luk. auch mit der Maria Magdalene identificirt, *Schenkel, Ew.* u. A. diese Identität als grundlos verwerfen. Aber nicht nur die Identificirung der Sünderin mit der Maria Magdalene entbehrt jedes haltbaren Grundes, sondern auch für die Einerleiheit der von Luk. berichteten Salbung mit der, welche nach Matth., Mark. und Johannes in Bethanien kurz vor dem Tode Jesu stattgefunden, fehlen beweiskräftige Argumente, da beide nicht blos nach Ort und Zeit, sondern auch nach dem Charakter der beteiligten Personen und im Sachverhalte wesentlich verschieden sind: Die von Luk. erwähnte Salbung fand in Galiläa statt vor dem Aufbruche Jesu nach Judäa (Luc. 9, 51), die in den anderen Evangelien erzählte in dem bei Jerusalem gelegenen Flecken Bethania, 6 Tage vor dem Todespascha (Joh. 12, 1). Der Gastgeber bei Luk. war ein *Pharisäer* Namens *Simon*, der Wirt in Bethania heißt *Simon der Aussätzige*. Bei der Häufigkeit des Namens Simon dienen die Prädicate zur Unterscheidung der Personen. Bei dem Gastmale des Luk. steht die Person des Pharisäers im Vordergrunde der Begebenheit, bei dem in Bethanien tritt Simon so zurück, daß er nicht einmal als Wirt und Gastgeber bezeichnet ist. Die salbende Frau bei Luk. ist eine Sünderin, eine übel berüchtigte Person in der Stadt, in Bethanien nach dem Ev. Joh. ohne Zweifel die Schwester der Martha und des Lazarus; und an ihrer Handlung nimt nicht der Wirt Anstoß, sondern Judas Ischariot tadelt sie als eine Verschwendung, da man die kostbare Salbe hätte verkaufen und das Geld den Armen geben können. Bei Luk. nimt der Pharisäer daran Anstoß, daß Jesus, wenn er ein Prophet wäre, die Salbung von einer notorischen Sünderin nicht hätte sich gefallen lassen können.

Cap. VIII. Die dienenden Frauen. Das Gleichnis vom Säemann. Jesu Mutter und Brüder. Fahrt nach Gergesa. Heilung des blutflüssigen Weibes und Auferweckung der Tochter des Jairus.

V. 1—3. **Die Jesu dienenden Frauen.** Die Notiz über die Frauen, welche Jesum und seine beständigen Jünger auf den Wanderungen durch das Land mit den nötigen Lebensbedürfnissen von ihrem Vermögen versorgten, hat Luk., der sie allein überliefert, passend hier erwähnt, nicht ‚um sie an die Erzählung von dem dankbaren Weibe 7, 47 anzuknüpfen' (*Weiss*), sondern an die Spitze des Berichts von den Wanderungen Jesu durch die verschiedenen Teile des Landes gestelt. Die Zeitangabe *ἐν τῷ καθεξῆς sc. χρόνῳ* ist nicht mit *v. Hofm.* auf den von v. 4 an folgenden Lehrvortrag in Parabeln zu beziehen, so daß erst in dem Participialsatze v. 4 das folgen würde, worauf es mit *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς* abgesehen war. Diese Construction

ist mit der Einführung des Participialsatzes v. 4 unvereinbar und nötigt zur Annahme einer Anakoluthie sondergleichen. Das mit *καὶ ἐγένετο* Eingeleitete folgt mit *καὶ αὐτὸς διώδευεν*, indem *καί* wie öfter z. B. 5, 12 das zu Berichtende einführt: „Es geschah in der Folgezeit da wanderte er u. s. w. Das Imperfectum *διωδ.* steht dieser Verbindung nicht entgegen, denn das zu Erzählende betrift nicht ein einzelnes Factum, sondern ein dauerndes Handeln. *αὐτός* er (Jesus) bereitet auf die folgende Begleitung *καὶ οἱ δώδεκα cet.* vor. *διωδεύειν κατὰ πόλιν cet.* das Land von Stadt zu Stadt und von Flecken zu Flecken durchwandern. V. 2 f. Jesu Gefolge bildeten dabei nicht blos die 12 Apostel, sondern auch einige Frauen, die von bösen Geistern und Krankheiten geheilt worden waren, nämlich *Maria* genant Magdalene, nach ihrem Heimatsorte Magdala (s. zu Mtth. 15, 39), um sie von anderen Marien zu unterscheiden. Diese hatte in sehr hohem Grade von dämonischer Besessenheit gelitten und war durch Jesum von diesem schweren Leiden befreit worden (vgl. Mrk. 16, 9) nicht ‚von schwerem Sündenbann', wie *J. P. Lange* u. *Hngstb.* die Worte sprach- und sachwidrig deuten. Von den beiden anderen, namentlich erwähnten Frauen ist *Johanna* in c. 24, 10 unter den treuen Anhängerinnen Jesu genant, die ihm bis unter das Kreuz gefolgt waren und seinen Leichnam salben wolten. Sie war Weib *Chuza's*, des Haushofmeisters des Herodes, warscheinlich des Antipas. *ἐπίτροπος* Hausverwalter, vgl. Mtth. 20, 8. Daß ihr Mann gestorben und sie Witwe war (*Mey.*), ist nicht angedeutet. Auch das Leiden, von welchem Jesus sie befreit hatte, ist nicht angegeben. Ueber die *Susanna* fehlt jede weitere Notiz. Mit *αἵτινες διηκόνουν cet.* werden sie nach ihrer Stellung zu Jesu charakterisirt. Sie begleiteten ihn „als solche, die ihm von ihrem Vermögen dienten", d. h. ihn mit Lebensmitteln und sonstigem Bedarf versorgten.[1]

V. 4—18. **Das Gleichnis vom Säemann und vielerlei Ackerboden.** Vgl. Mtth. 13, 1—23. Mrk. 4, 1—25. Um die Art und Weise zu charakterisiren, wie Jesus auf seinen Wanderungen von Ort zu Ort das Evangelium vom Reiche Gottes verkündigte, teilt Luk. das Gleichnis vom Säemann mit und leitet es v. 4 mit der Bemerkung ein: „als aber viel Volk beisammen war und die von Stadt zu Stadt Wohnenden zu ihm hinwanderten." *τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορ.* mit *Bornem., Mey.* von *ὄχλου πολλοῦ* abhängen zu lassen in dem Sinne: ‚da eine große Volksmenge auch von denen, welche Stadt für Stadt zu ihm hinzogen', gibt einen schwerfälligen Satz, bei dem *καί* = *etiam* unpassend ist, weil ein Ort, wo die Menge zusammen kam, nicht genant ist. Die Worte *καὶ τῶν κ. π. ἐπιπορευομένων π. ἀ.* bilden einen zweiten *genit. absol.*, wobei *καί* epexegetisch zu fassen ist, so daß der zweite Satz das Zusammenkommen der großen Menge dadurch erklärt, daß *οἱ κατὰ*

---

1) Statt der durch ℵ*AMLXII*, Minusk. und Verss. bezeugten Rec. *αὐτῷ* hat *Tisch. 8* nach *BDEFGHKS cet.* *αὐτοῖς* (d. i. Jesus mit den Zwölfen) aufgenommen, welches auch *Mey.*, *God.* u. *Weiss* für ursprünglich halten, weil den Abschreibern in Erinnerung an Mtth. 27, 35. Mrk. 15, 41 *αὐτῷ* näher lag.

πόλιν die Stadt für Stadt Wohnenden dahin wanderten, wo Jesus sich eben befand (*de W., Bl., God., Weiss, v. Hofm.*). Das Zuströmen der Menschen aus allen Städten bewog Jesum, die Lehre vom Reiche Gottes in Parabeln vorzutragen, d. h. in einer Form, welche geeignet war, die geistlich Gesinnten tiefer in die Geheimnisse dieses Reiches einzuführen und die herzuströmende Volksmenge zur Entscheidung für oder wider die Heilswarheit zu bewegen. In dieser Absicht bediente er sich des Lehrvortrags in Gleichnissen, der Einkleidung der übersinnlichen Warheiten in sinnliche Bilder, um die Jünger wenn sie den Sinn der Gleichnisse nicht verstanden, durch Deutung derselben zu belehren, der Menge aber, die sich mit dem Anhören begnügte, die in das Bild gekleidete Sache zu verhüllen. — Von den Gleichnissen, welche Jesus damals redete, teilt Luk. hier nur das erste mit, teils wegen seines Inhalts, weil es die Grundzüge über Natur und Beschaffenheit des Reiches Gottes enthält, teils weil Jesus als er dasselbe den Jüngern auf ihre Bitte deutete, sich über den Zweck der Gleichnisreden aussprach, und nur die, welche das Wort Gottes mit feinem und gutem Herzen hören und behalten und Frucht bringen, als echte Glieder des Reiches Gottes bezeichnet. Die Fassung des Gleichnisses und seiner Deutung bei Luk. schließt sich mehr an die Darstellung des Mark. als an die bei Matth. an. Die Behauptung von *Weiss,* daß die Parabel aus der apostolischen Quelle, die Deutung der Parabel aus Mark. genommen sei, ist weder erweislich noch warscheinlich. Die Erklärung haben wir schon bei Matth. gegeben, so daß hier nur noch Einzelheiten der sprachlichen Darstellung bei Luk. nachzutragen sind.[1] V. 6. *Καὶ φυὲν ἐξηράνθη cet.* „und emporgewachsen verdorrete es, weil es nicht Feuchtigkeit hatte". V. 8. *ἐφώνει* „er rief aus" hebt den folgenden Spruch als wichtig hervor. — In der Deutung des Gleichnisses heißt es v. 12 u. 13 im Anschlusse an Mark.: *οἱ παρὰ τὴν ὁδόν* und *οἱ ἐπὶ τὴν πέτραν* (oder *τῆς πέτρας*), dagegen v. 14 u. 15 wie bei Matth. *τὸ εἰς τὰς ἀκάνθας πεσόν* und *τὸ ἐν τῇ καλῇ γῇ.* Im ersten Falle sind Bild und Deutung kurz zusammengefaßt. Statt des Samens sind gleich die Menschen genant, ‚weil es sich nicht um das Wort Gottes handelt, was aus ihm wird, je nachdem es dahin oder dorthin fält, sondern um die Menschen, wozu es bei ihnen komt, je nachdem sie der einen oder anderen Stelle des Ackerbodens gleichen' (*v. Hofm.*). Im anderen Falle

---

1) V. 6. Statt der Rec. ἔπεσεν (in ℵ*ADXΓ cet.*) hat *Tisch. 8 κατέπεσεν* nach *BLRΞ* aufgenommen. In v. 8 ist εἰς durch ℵ*ABL cet.* überwiegend gegen *ἐπί* bezeugt. In v. 9 hat *Tisch. 8 λέγοντες* mit ℵ*BDLAΞ* der Rec. getilgt, und in v. 12 ἀκούσαντες nach ℵ*BLUΞ* dem *ἀκούοντες* in *ALGHK* vorgezogen. In v. 13 aber ist *ἐπὶ τὴν πέτραν* (*Tisch.* nach ℵ*DX*) nur nach den Parallelen conformirt und *ἐπὶ τῆς πέτρας* in ℵ*ABLRΓΔΛΠ* für ursprünglich zu halten. V. 16. *τίθησιν* in ℵ*BFLAΞ* ist mit *Lchm.* u. *Tisch.* dem Compos. *ἐπιτίθησιν* in ℵ*EFGHK cet.* vorzuziehen, da lezteres aus Mark. stamt. V. 17. Das *οὐ μὴ γνωσθῇ* (*Lchm., Tisch.* nach ℵ*BLΞ*) ist nicht mit *Mey.* für Aenderung wegen des folgenden ἔλθῃ zu halten, sondern das *οὐ γνωσθήσεται* der Rec. in *AΧΓΔΛΠ* dem *οὐ γενήσεται* conformirt (*Weiss*).

sind Bild und Sache auseinander gehalten, und τὸ — — πεσόν — τὸ ἐν τ. κ. γῇ ist im *accus. absol.* voraufgestelt: „Was das in die Dornen gefallene — das im guten Lande gesäete betrift, so sind die gemeint, welche ... In v. 13 ist vor οἵ nicht εἰσιν zu ergänzen: ‚und diejenigen, welche wenn sie gehört haben mit Freuden das Wort aufnehmen, und zwar haben diese keine Wurzel, sie die zeitweilig glauben' (*God., Mey.* u. A.), denn καὶ γάρ kann nicht ‚und zwar' bedeuten, weil der Gedankenfortschritt bei dieser Auffassung ein „aber" forderte, wie *Bl.* auch wirklich übersezt hat; sondern da εἰσιν hier nicht steht wie in v. 12. 14. 15, so ist es auch nicht zu ergänzen, vielmehr οἵ μετὰ χαρ. δέχονται τ. λόγον mit *Weiss* u. *v. Hofm.* als Apposition zu οἱ ἐπὶ τῆς πέτρας zu fassen, wonach mit καὶ οὗτοι das Subject wieder aufgenommen wird: ‚Die aber auf dem Felsen, nämlich die wenn sie gehört haben mit Freuden das Wort aufnehmen, auch diese (wie die, welche durch den auf den Weg gefallenen Samen abgebildet sind) haben nicht Wurzel'. Daran ist die Folge dann durch den Relativsatz: οἵ πρὸς καιρόν *cet.* angeschlossen, was wir deutsch demonstrativisch mit einer Conjunction ausdrücken müssen: ‚denn sie glauben zeitweilig und ... V. 14. συμπνίγονται kann nicht activisch gefaßt werden: sie ersticken das Wort Gottes (*Kuin.*) wegen ἀπέπνιξαν s. 7; es ist Passivum: sie werden erstikt; dann aber kann es auch nicht mit ὑπὸ μεριμνῶν *cet.* verbunden werden, weder so, daß πορευόμενοι blos ein malerischer Zusatz zu dem *verb. fin.* wäre, das allmähliche Erstiktwerden ausdrückend (*de W.*), noch so daß man ὑπὸ μεριμνῶν *cet.* mit πορευόμενοι verbindet und einen Abbruch der Construction annimt: ‚und sie werden unter Sorgen ... dahingehend erstikt', weil dann οἱ ἀκούσαντες in seiner Vereinzelung ein Gewicht bekäme, das ihm nur in seiner Verbindnng mit dem zukommen wird, wodurch das Hören vergeblich wird (*v. Hofm.*). Man muß vielmehr καὶ ὑπὸ μερ. ... πορευόμενοι mit ἀκούσαντες verbinden und συμπνίγονται κ. οὐ τελεσφ. als einen selbständigen Satz fassen: „sie werden erstikt (gleich dem unter die Dornen gefallenen Samen) und bringen nicht zur Reife (die in ihre Herzen gefallene Saat des Wortes Gottes)." — V. 16—18. Ueber die Sprüche, welche Luk. wie Mark. an die Deutung des Gleichnisses angefügt hat, s. die Erkl. zu Mrk. 4, 16—18. Den Spruch ἐν ᾧ μέτρῳ *cet.* hat er hier weggelassen, weil er ihn schon 6, 38 verwendet hat.

V. 19—21. **Jesu Ausspruch über seine Mutter und Brüder.** Vgl. Mtth. 12, 46—50. Mrk. 3, 31—35.[1] Der Bericht des Luk. über diesen Vorgang stimt in der Sache mit den Berichten des Mtth. und

---

1) V. 19. Statt παρεγένοντο Rec. in ℵ*ALΓΔΛΞΠ* hat *Tisch. 8* παρεγένετο nach *BDX* aufgenommen, da der Plural nur Besserung wegen der folgenden zwei Subjecte zu sein scheint, eben so αὐτοῦ nach μήτηρ, das aber durch ℵ*D* zu schwach bezeugt ist. In v. 20 haben *Lchm.* und *Tisch.* ἀπηγγέλη δέ nach ℵ*BD LXΞ* der Rec. καὶ ἀπηγγ. mit Recht vorgezogen und λεγόντων nach αὐτῷ getilgt, das *Mey.* wegen seiner Structurlosigkeit verteidigt und durch ὅτι (bei *Tisch.* nach ℵ*DLX*) ersezt sein läßt. V. 21 αὐτόν fehlt in ℵ*ABDLΔΞΠ al.* und ist ein überflüssiger Zusatz.

Mrk. überein; ist nur kürzer gefaßt, mit Weglassung der *ἀδελφαί* bei Mrk., und nicht nur mit dem Vorhergehenden nicht zeitlich verknüpft, sondern auch abweichend von Mark. hinter die Gleichnisrede gestellt. Luk. erwähnt ihn nur als ein Factum, welches zeigt, wie Jesus seine Jünger, welche Gottes Wort hören und thun, seinen leiblichen Verwandten gleichachtet und in seinem Berufe das Band der leiblichen Verwandtschaft der Pflege und Förderung der geistlichen Gemeinschaft unterordnet. Ueber die Anreihung dieses Vorgangs an das Vorhergehende bemerkt *v. Hofm.* treffend: ‚Hat der vorige Abschnitt gezeigt, wie so anders Jesus zu den Jüngern stand als zur Menge des Volks, dem er natürlicherweise angehörte, so zeigt nun diese Erzählung, wie das Band, welches ihn mit denen verbindet, die Gottes Wort hören und thun — das sind eben seine Jünger — das einzige, auch dem engsten Familienbande gegenüber das einzige ist, mit dem er in der Ausrichtung seines Berufes Menschen verbunden ist'. — In Betreff des Einzelnen s. die Erkl. zu Mtth. a. a. O.

V. 22—39. **Stillung des Seesturms auf der Fahrt über das galiläische Meer und Heilung des Besessenen zu Gergesa.** Vgl. Mtth. 8, 23—34. Mrk. 4, 35—5, 20. Auch diese Begebnisse, welche Matth. gleich nach der Bergpredigt folgen läßt und Mark. zeitlich mit der Parabelrede verknüpft hat, führt Luk. mit den Worten: „Es geschah aber an einem der Tage" (vgl. 5, 17) ohne nähere Zeitbestimmung ein. Er teilt sie nur um der Wunder willen mit. — V. 22—25. *Stillung des Meeressturmes.*[1] V. 22. *Καὶ ἀνήχθησαν* sie fuhren hinauf in die hohe See. V. 23. *ἀφύπνωσεν* „er schlief ein", hier in derselben Bedeutung wie *Heliod. 9, 12* gebraucht, während diese Wortbildung der späteren Gräcität sonst für *ἀφυπνίζεσθαι* vom Schlafe erwachen gebraucht wird, vgl. *Lobeck ad Phryn. p. 224.* *κατέβη* kam aus der Höhe herab auf den See. *λαῖλαψ ἀνέμου* Sturmwind, wie Mrk. 4, 37. *συνεπληροῦντο* sie wurden ganz voll, nämlich von den Wasserwogen (v. 24). Was vom Schiffe gilt ist auf die Menschen im Schiffe übertragen. V. 24. *τῷ κλύδωνι τοῦ ὕδατος* dem Wogen des Wassers — ist deutlicher als *τῇ θαλάσσῃ* bei Mtth. u. Mrk. V. 25. „Wo ist euer Glaube?" sachlich gleich dem: „wie habt ihr noch nicht Glauben?" (Mrk.). Mangel an Glauben zeigten sie in der Angst, unterzugehen, indem sie nicht bedachten, daß das Schiff, auf dem der „Meister" war, dessen Hilfe sie anrufen, nicht mit ihm und ihnen untergehen könne. Diesen Glauben in ihnen zu wecken, hilft er so, daß er durch ein Allmachtswort den Sturm und die Wasserwogen stillt. Eine solche Offenbarung göttlicher Allmacht vonseiten Jesu hatten sie noch nicht erlebt, daher ihr Staunen v. 25. „Wer ist dieser, daß er auch den Winden

1) V. 22. Statt der Rec. *καὶ ἐγένετο,* die nur durch jüngere Codd. *EFGH cet.* bezeugt wird, hat *Tisch. 8 ἐγένετο δέ* nach ℵ*ABDKL cet.* aufgenommen, und in v. 24 *διεγερθείς* mit ℵ*BL* statt der Rec. *ἐγερθείς* in *ADXΓΔΛΠ*, welche jedoch nach dem voraufgegangenen *διήγειραν* nicht wol aus Matth. hereingekommen sein kann. In v. 25 fehlt *ἐστιν* hinter *ποῦ* in ℵ*ABLX* und ist ohne Zweifel grammatische Besserung.

gebietet und dem Wasser, und sie gehorchen ihm!“ Daß ihr Meister die Macht habe, welche Gott, der allmächtige Herr der Welt besizt, solten sie an diesem Wunder lernen.

V. 26—39. Die *wunderbare Heilung des Besessenen zu Gergesa* erzählt Luk. eben so umständlich wie Mark., aber bei voller Uebereinstimmung in der Sache hinsichtlich der Verteilung der einzelnen Umstände so abweichend und selbständig, daß er den Bericht des Mrk. nicht als Quelle benuzt haben kann.[1] Die sachliche Erklärung der drei Berichte s. zu Matth. a. a. O. Hier haben wir nur noch die eigentümliche Darstellung unsers Evangelisten zu erläutern. V. 26. *κατέπλευσαν* sie schifften hinab von der hohen See an das niedrige Ufer. Die Lage der Landschaft der Gergesener wird für nicht palästinische Leser durch ‚welche gegenüber Galiläa liegt‘ näher bestimt. V. 27 ff. Die Schilderung des Besessenen ist nicht durch die Erzählung, wie er Jesum anlief und anschrie, ‚anscheinend in zwei Teile auseinandergerissen‘ (*v. Hofm.*), sondern zuerst (v. 27) nur das äußere Auftreten des Mannes beschrieben, sodann um die Art, wie er Jesum anschrie und Jesus dem unreinen Geist gebot auszufahren, zu motiviren, in v. 29[b] der schreckliche Zustand dieses Menschen genauer geschildert und durch diese Schilderung das weitere Verfahren Jesu mit demselben vorbereitet. *ἐκ τῆς πόλεως* gehört zu *ἀνήρ τις*, nicht zu *ὑπήντησεν*, denn da der Mensch seit geraumer Zeit in Grabhölen sich aufhielt, so konte er nicht aus der Stadt Jesu entgegenkommen. *ἔχων δαιμόνια* bezeichnet ihn als einen Besessenen; die folgenden Sätze: ‚und während

---

1) V. 26. Statt *Γαδαρηνῶν* oder *Γερασηνῶν* ist *Γεργεσηνῶν* nach ℵ*LXΞ* und orient. Verss. warscheinlich die ursprüngliche Lesart und von *Tisch. 8* gegen das von *Lchm.* vorgezogene *Γερασηνῶν* in *BD*, It. Vulg. aufgenommen. Vgl. die krit. Anmerk. zu Mtth. 8, 28 (S. 230). *ἀντιπέρα* sonst nur poetisch ist durch ℵ*ABDEF cet.* bezeugt. V. 27. *αὐτῷ* hinter *ὑπήντησεν* in *ADLRX cet.* ist wol nur nach Mtth. und Mark. zugesezt worden und weil in ℵ*BEΞ* fehlend von *Tisch. 8* getilgt. Die Rec. *ὃς εἶχε δαιμόνια ἐκ χρόνων ἱκανῶν καὶ ἱμάτιον οὐκ ἐνεδιδύσκετο* ist zwar durch *ADLRX cet.*, teilweise auch durch ℵ* und ℵ[2] bezeugt, aber doch warscheinlich nur Besserungsversuch nach Mark. und mit *Tisch. 8 ἔχων δαιμόνια καὶ χρόνῳ ἱκανῷ οὐκ ἐνεδύσατο ἱμάτιον* nach ℵ*B*, teilweise auch *LΞ*, vorzuziehen. V. 28. Die Cop. *καὶ* vor *ἀνακράξας* fehlt in ℵ*BLXΞ* und ist von *Tisch. 8* getilgt worden. V. 29. Die Rec. *παρήγγειλε* hat zwar an *BFMAΞ* gewichtige Bezeugung, ist aber doch wol nur Emendation des anscheinend minder passenden und viel stärker bezeugten Imperf. *παρήγγελλεν* in ℵ*ACEGHLKR cet.* welches *Lchm.* und *Tisch.* aufgenommen haben. V. 30. *λέγων* weil in ℵ*B* fehlend von *Lchm.* getilgt, ist schwerlich blos nach Mark. weggelassea. V. 31. Das *παρεκάλει* der Rec. (in *AEGHKM cet.*) scheint aus Mark. zu stammen, und *παρεκάλουν* ist durch ℵ*BCDFLS* besser bezeugt, und auch in v. 32 dem *παρεκάλεσαν* in ℵ[c]*BC*[*]*LΞ* vorzuziehen. Dagegen ist *βοσκομένη* in ℵ*BDKUP* wol ursprünglicher als *βοσκομένων* in *ACEFG cet.* In v. 38 ist *εἰσῆλθεν* durch *SU* schwach bezeugt und nur grammatische Aenderung des *εἰσῆλθον* in ℵ*ABCL cet.* V. 34. *ἀπελθόντες* vor *ἀπήγειλαν* findet sich nur in Minuskeln. In v. 35 ist *ἐξεληλύθει* (Rec.) Conformation nach v. 38 und *ἐξῆλθεν* in ℵ*B* mit *Tisch. 8* vorzuziehen. V. 36. *καί* der Rec. vor *οἱ ἰδόντες* fehlt in ℵ*BCDLPX* und ist wol nur im Hinblick auf v. 34 zugesezt worden. In v. 37 ist der Sing. *ἠρώτησεν* durch ℵ*ABCKM al.* stark bezeugt und in v. 38 *ὁ Ἰησοῦς* vor *λέγων* Rec. in *ACPR al.* verdeutlichende Ergänzung des Subjects.

geraumer Zeit zog er kein Kleid an und blieb nicht im Hause sondern in Grabhölen' schildern ihn als einen in hohem Grade Tobsüchtigen. *χρόνῳ ἱκανῷ* ist Dativ der Zeitdauer auf die Frage wann? Ebenso *πολλοῖς χρόνοις* v. 29; vgl. *Winer* §. 31, 9 a. — Die Bitte *μή με βασανίσῃς* wird v. 29 durch den Satz: daß Jesus dem unreinen Geiste gebot aus dem Menschen auszufahren, erläutert. Das Imperf. *παρήγγελλεν* steht nicht für das Plusqperf., sondern wird von *v. Hofm.* richtig daraus erklärt, daß der Dämonische mit seiner Bitte Jesu ins Wort fiel. Nicht richtig ist es aber, den Satz *πολλοῖς γὰρ χρόνοις* als Angabe des Grundes zu fassen, warum die Bitte des Besessenen *μή με βασανίσῃς* lautete, und diese Bitte mit *v. Hofm.* so zu deuten, daß der Unglückliche die früheren Versuche seiner Umgebung, der dämonischen Macht durch Fesselung Schranken zu setzen, als Peinigung bezeichnet und die wiederholte Anwendung dieser gewaltsamen Mittel befürchtet habe. Denn das an den Dämon gerichtete Gebot, aus dem Menschen auszufahren, ist doch total verschieden von den Versuchen, der dämonischen Vergewaltigung des Unglücklichen durch Anlegung von Fesseln zu steuern. Mit der Schilderung des schrecklichen Zustandes des dämonisch Vergewaltigten wird nur das Gebot Jesu an den unreinen Geist auszufahren motivirt. Als Peinigen (*βασανίζειν*) bezeichnet der aus dem Menschen redende Dämon den Befehl Jesu, auszufahren, weil ihm dadurch die Möglichkeit, auf der Erde zu bleiben und sein bisheriges Treiben fortzusetzen, entzogen wurde. Daher bittet der Dämon auch, als Jesus, statt ihn sofort mit Gewalt auszutreiben, an den Unglücklichen die Frage nach seinem Namen richtet, um das durch den Dämon unterdrükte Selbstbewußtsein zu wecken, er möge ihnen (den in dem Menschen hausenden Dämonen) nicht befehlen in den Abgrund (*τὴν ἄβυσσον*) zu fahren, wo sie nur Peinigung zu erwarten haben, sondern ihnen gestatten, in die in der Nähe weidende Schweineherde zu fahren. Vgl. über diese Bitte die Erkl. zu Matth. — V. 34. *τὸ γεγονός* ist der Sturz der Schweine in die See, nicht, wie *Weiss* wegen des Folgenden meint, die Heilung des Besessenen. Denn wie es mit der Heilung zugegangen war, d. h. wie dieselbe mit dem Untergang der Schweine zusammenhing, das hatten die Hirten nicht genauer gesehen. Erst als die Leute aus der Stadt kamen, um das Vorgefallene zu sehen, und zu Jesu kommend den Menschen, aus welchem die Dämonen ausgefahren waren, gekleidet und vernünftig zu Jesu Füßen sitzend sahen, erzählten ihnen die Augenzeugen des Vorgangs (*οἱ ἰδόντες* v. 36), *wie* der dämonisch Gewesene (*ὁ δαιμονισθείς*) geheilt worden, worüber sie von solcher Furcht ergriffen wurden, daß sie Jesum baten, ihr Land zu verlassen.

V. 40—56. **Heilung des blutflüssigen Weibes und Auferweckung der Tochter des Jairus.**[1] Vgl. Mrk. 5, 21—43. Mtth. 9,

1) V. 40. Der *infin. aor.* *ὑποστρέψαι* (*ACDLP cet.*) ist nach dem Hauptverbum conformirt und *ὑποστρέφειν* in *ℵBR* vorzuziehen. In v. 42 hat *Lchm.* aus *BDR al.* *καὶ οὗτος* aufgenommen, dagegen *Tisch. 8* *καὶ αὐτός* (Rec.) nach *ℵACLP cet.* beibehalten. V. 42. Die Rec. *ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν* ist durch *ℵABLR cet.*

1. 18–26. Nach allen drei Evangelien verrichtete Jesus diese Wunder nach der Rükkehr von Gergesa. Luk. verknüpft sie mit dem Vorausgegangenen durch die Bemerkung, daß das Volk Jesum bei seiner Rükkehr in Empfang nahm (*ἀπεδέξατο*), da alle ihn erwarteten, um im voraus darauf hinzudeuten, woher das Gedränge kam, von dem im Folgenden die Rede. Den Vorgang bei beiden Wundern haben wir schon zu Mtth. 9 erklärt. Luk. erzählt ihn ebenso umständlich wie Mark., nur in seiner Weise stilistisch eigentümlich gefaßt, und in v. 42 hinzufügend, daß die kranke Tochter des Synagogenvorstehers einziges Kind (*μονογενής*) war. *ἀπέθνησκεν* sie war im Sterben. *συνέπνιγον* eig. sie erdrükten ihn; ein starker Ausdruck für das gewaltige Volksgedränge um Jesu herum. V. 43. *ἥτις προσαναλώσασα cet.* „die für Aerzte ihr ganzes Vermögen verwendet hatte und von keinem hatte geheilt werden können.“ *προσαναλίσκειν τί τινι* etwas an einen wenden, vgl. *Dio Cass. 43, 18,* nicht: ‚noch dazu (d. h. zu ihrem Leiden hinzu) verwenden‘ (*Beng., Bl., de W., Mey.*). V. 45. *ἀρνουμένων πάντων* da alle leugneten d. h. da auf Jesu Frage hin niemand bekannte, ihn berührt zu haben. Das Weib hatte aus natürlicher Scheu die Berührung nicht bekennen wollen, bis sie bei der wiederholten Erklärung Jesu, daß ihn jemand berührt habe, einsah, daß sie nicht verborgen geblieben war, und zitternd kam und Jesu zu Füßen fallend bekannte, weshalb sie ihn berührt habe und wie sie sofort geheilt worden sei. *τρέμουσα* nicht ‚weil die Berührung doch bemerkt und sie als Lügnerin entlarvt war‘ (*Weiss*), sondern weil sie fürchtete, etwas Unrechtes gethan zu haben (*v. Hofm.*). Darüber beruhigt sie Jesus mit dem Worte: „Tochter, dein Glaube hat dir geholfen, gehe in Frieden“, um sowol dem Weibe als dem umstehenden Volke zu sagen, daß nicht die Anrührung seines Gewandes, sondern der Glaube an ihn und seine hilfreiche Macht die Heilung gewirkt habe.

V. 49 ff. Auf den Glauben verweist der Herr auch den Synagogenvorsteher Jairus, als demselben der Tod seiner Tochter gemeldet und gesagt wurde, er möge den Meister nicht weiter bemühen. V. 50. „Glaube nur, so wird sie gerettet werden“ — und seine Tochter ward ihm wiedergegeben. Ueber das Gebot, das Geschehene nicht zu verkünden, s. die Erkl. zu Mrk. 5, 43. — Daß der Glaube die notwendige

---

besser bezeugt als die von *Lchm.* vorgezogene Lesart *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι* in *CDP.* V. 43. Der Rec. *εἰς ἰατρούς*, die nur durch Minusk. bezeugt wird, ist *ἰατροῖς* in ℵ*ACLPR cet.* unbedingt vorzuziehen; eben so *ἀπ'* in *ABRΞ* statt *ὑπ'* in ℵ*LPXΓ al.* V. 46. Statt der Rec. *ἐξελθοῦσαν* hat *Tisch. 8* nach ℵ*BL ἐξεληλυθυῖαν* aufgenommen. V. 49. Dem *μή* der Rec. (*ACLPR cet.*) haben *Lchm.* u. *Tisch. 8 μηκέτι* in ℵ*BD* vorgezogen. V. 50. *λέγων* fehlt in ℵ*BLXΔΞ* und ist von *Lchm.* und *Tisch. 8* getilgt, dagegen *πίστευσον* nach *BLΞ* statt *πίστευε* der Rec. aufgenommen worden, da *πίστευε* warscheinlich nach Mark. conformirt ist. In v. 51 stamt *οὐδένα* (Rec.) warscheinlich aus Mark. und *τινὰ σὺν αὐτῷ* in *BC*DLX* haben *Lchm.* u. *Tisch.* mit Recht aufgenommen. In v. 54 fehlen die Worte *ἐκβαλὼν ἔξω πάντας καί* (Rec. nach *ACRΓΔΛΠ*) in ℵ*BDLX*, Minusk., Ital. Vulg., Aethiop. und sind als ein harmonistischer Zusatz nach den Parallelen von *Lchm.* u. *Tisch. 8* weggelassen worden.

Bedingung sei, um von Jesu Errettung aus Not und Tod zu erlangen, in dieser Erkentnis solten die Jünger durch diese beiden Erweise seiner Wundermacht bestärkt werden.

Cap. IX, 1—50. Aussendung der Zwölf. Urteil des Herodes über Jesum. Speisung der Fünftausend. Bekentnis des Petrus und Leidensverkündigung. Verklärung Jesu. Heilung des besessenen Knaben. Belehrung der Jünger über die Grösse im Reiche Gottes.

V. 1—6. Die Aussendung der Zwölf.[1] Vgl. Mrk. 6, 7—13. Mtth. 10, 1. 5—14. Wie Mark. berichtet auch Luk. die Aussendung der zwölf Apostel zur Verkündigung des Evangeliums im Anschlusse an die erste Wanderung Jesu in Galiläa zur Ausbreitung seines Werkes, und erwähnt dabei nur ihre Ausrüstung mit der Macht, Dämonen auszutreiben und Kranke zu heilen (v. 1), ihre Aufgabe (v. 2), die Anweisung für ihr Verhalten bei Ausrichtung des ihnen gewordenen Auftrags (v. 3—5) und ihr Ausgehen (v. 6). *δύναμιν καὶ ἐξουσίαν* wie 4, 36, nur in umgekehrter Folge: die Kraft und die Vollmacht sie auszuüben. Der Infin. *κ. νόσους θεραπεύειν* hängt noch von *δύναμιν κ. ἐξουσίαν* ab. V. 2. Der Beruf, den sie ausrichten sollen, besteht in der Verkündigung des Evangeliums und in der Heilung Kranker, ist also Fortführung des von Jesu begonnenen Werkes, vgl. Mtth. 4, 13. — Ueber die Weisung v. 3 vgl. die Erklärung zu Mrk. 6, 8, wo wir schon den anscheinenden Widerspruch des *μήτε ῥάβδον* mit *εἰ μὴ ῥάβδον* bei Mrk. erörtert haben. *μήτε ἀνὰ δύο χιτῶνας ἔχειν* „auch nicht je zwei Röcke zu haben", einen angezogen, den andern vorrätig. Dieser Satz hängt nicht auch von *αἴρετε* ab, sondern ist an *εἶπε αὐτοῖς* lose angefügt, ohne daß man den Infinitiv für den Imperativ zu nehmen hat. V. 4. In dem Hause, in welches sie gekommen, sollen sie bleiben, nämlich bis sie an dem Orte ihre Mission ausgerichtet haben, und dann von dort ausgehen d. h. von demselben Hause nicht von einem andern ihre Weiterwanderung

---

1) V. 1. Sowol *μαθητὰς αὐτοῦ* nach *δώδεκα* in der Rec. als auch *ἀποστόλους* in ℵ*CLXΛΞ al.* sind Zusätze, die in *ABDKM cet.* fehlen u. deshalb von *Tisch. 8* getilgt sind. Ebenso in v. 2 *τοὺς ἀσθενοῦντας* (Rec. nach *D al.*) oder *τοὺς ἀσθενεῖς* (*Griesb., Lchm.* nach ℵ*ADLΞ*), da beides in *B* fehlt. In v. 3 hat die Rec. *ῥάβδους* mit *AC*³*E*²*HKS al.*, während ℵ*BCDLMΞ ῥάβδον* bieten, welches *Lchm.* und *Tisch. 8* aufgenommen haben, da der Plural offenbar Emendation ist. *ἀνά* fehlt in ℵ*BCLΞ*, ist aber wol nur durch Versehen ausgefallen und von *Tisch.* beibehalten. V. 5. Statt *δέξωνται* (Rec.) haben *Lchm.* u. *Tisch. 8 δέχωνται* nach ℵ*ABC***KL cet.* aufgenommen. Das *καί* vor *κονιορτόν*, welches in ℵ*BC***DLXΞ* fehlt, haben *Lchm.* u. *Tisch.* beibehalten, weil es schwerlich aus Luc. 10, 11 zugesezt, sondern eher weggelassen sein kann, da es in den Parallelstellen fehlt. Sicher stamt *ἀποτινάξατε* (Rec.) aus den Parallelen, wofür *Tisch. 8* aus ℵ*B ἀποτινάσσετε* aufgenommen hat.

antreten. V. 5. Ueber den Fall, daß sie nicht aufgenommen werden, s. die Erkl. zu Mtth. 10, 14 u. Mrk. 6, 11.

V. 7—9. **Das Urteil des Tetrarchen Herodes über Jesum.**[1] Vgl. Mrk. 6, 14—16. Mtth. 14, 1. 2. Uebereinstimmend mit Mark. hat Luk. dieses Begebnis in die Zeit zwischen der Aussendung der Zwölf und ihrer Rükkehr zu Jesu eingerükt, um anzudeuten, daß Jesu Wirken im ganzen Lande so großes Aufsehen machte, daß die Kunde davon auch zu den Ohren dieses weltlich gesinnten Fürsten drang und ihn in große Unruhe versezte. Nach dem Berichte des Matth. u. Mark. sagte Herodes: Johannes der Täufer, den ich habe enthaupten lassen, ist in Jesu von den Todten auferstanden. Luk. hingegen berichtet: Herodes war in Verlegenheit, weil einige sagten, daß Johannes von den Todten erstanden, einige: daß Elias erschienen, noch andere: daß einer der alten Propheten auferstanden sei, Herodes aber sagte: „den Johannes habe ich enthaupten lassen, wer ist aber dieser, von dem ich dies höre? und verlangte ihn zu sehen.“ Die Lösung dieser Differenz ist in dem *διηπόρει* zu suchen. Das Gerücht von Jesu Thaten sezte den Tetrarchen bei seinem schuldbeladenen Gewissen in große Unruhe, so daß er unter den verschiedenen Meinungen, die ihm über Jesum zu Ohren kamen, der Ansicht, daß Jesus der von den Todten auferwekte Johannes sei, sich nicht ganz entschlagen konte, sondern geneigt war, in abergläubischer Furcht ihr Glauben zu schenken. Dies haben Matth. und Mark. kurz so gefaßt, daß Herodes gegenüber den verschiedenen Urteilen seiner Umgebung diese Meinung geäußert habe, während Luk. genauer erzählt, daß er sich auch bei dieser Meinung nicht zu beruhigen vermochte, weil ihm das gewiß war, daß er Johannes habe enthaupten lassen, und um der ihn quälenden Ungewißheit los zu werden, Jesum zu sehen verlangte. Der Bericht des Luk. ist demnach weder aus abgeblaßter Ueberlieferung geflossen (*Mey.*) noch Produkt der ‚Scheu, einem gebildeten Manne einen solchen Aberglauben zuzumuten‘ (*Weiss*). — Diese Begebenheit gibt somit nicht nur Zeugnis von der mächtigen Ausbreitung der Wirksamkeit Jesu in Galiläa, sondern beweist zugleich, wie mit derselben die Scheidung des ungläubigen Volkes von den treuen Anhängern Jesu sich vollzog.

V. 10—17. **Die Speisung der Fünftausend.**[2] Vgl. Mrk. 6, 30—44. Mtth. 14, 14—21 u. Joh. 6, 1—15. Nach der Rükkehr der Apostel zog

---

1) In v. 9 fehlt *ὑπ' αὐτοῦ* (Rec.) in ℵ*BCDLΞ* und ist nur verdeutlichender Zusatz. Das *ἐγήγερται* der Rec. stamt warscheinlich aus Mark. statt *ἠγέρθη* in ℵ*BCLΞ al.*; ebenso v. 8 *εἷς* statt *τις*. In v. 9 fehlt *ἐγώ* vor *ἀκούω* in ℵ*BCLΞ* und ist von *Tisch. 8* getilgt.

2) In v. 10 ist *εἰς ἔρημον τόπον πόλεως καλουμένης* harmonistische Besserung nach Matth. u. Mark., und mit *Tisch. 8* nach ℵ^{c}*BLX εἰς πόλιν καλουμένην* für ursprünglich zu halten. V. 11. Statt *δεξάμενος* (Rec.) hat *Tisch.* nach ℵ*BD LXΞ ἀποδεξάμενος* aufgenommen. In v. 12 stamt *ἀπελθόντες* aus den Parallelen, und ist mit *Tisch. 8* nach ℵ*ABCDLRΞ πορευθέντες* zu lesen. Der Artikel *τούς* vor *ἀγρούς* fehlt in ℵ*BEX* und ist grammatische Emendation wegen der Genusverschiedenheit. In v. 14 ist das von *Tisch. 8* aufgenommene *ἦσαν δέ*

sich Jesus mit denselben zurück κατ' ἰδίαν d. h. um mit ihnen allein zu sein. Den Ort, wohin er sich mit ihnen zurückzog, nent Luk. *Bethsaida*, während Matth. und Mark. ohne den Ort zu nennen, berichten, daß Jesus mit den zu ihm zurückgekehrten Jüngern über das galiläische Meer fuhr, wohin ihm die Volksscharen zu Lande folgten und zuvorkamen, so daß er bei der Landung sie dort vorfand und bis zum Abend lehrte und dann vor ihrer Entlassung sie wunderbar speiste, daraut aber die Jünger zurückfahren hieß und später ihnen folgend mit ihnen ins Land Genezaret oder nach Capernaum kam. Hieraus erhellt deutlich, daß der Ort, wohin Jesus sich zurückzog und wo dann die Volksspeisung stattfand, auf der Ostseite des See's lag und bei *Bethsaida* nicht an das Mrk. 6, 45 genante Städtchen dieses Namens am Westufer des See's zu denken ist. Trozdem behauptet *Weiss*, um seine Urmarkushypothese durchführen zu können, kurzweg, Luk. habe den Namen aus Mark. 6, 45 genommen und es sei das galiläische Bethsaida gemeint. Aber diese grundlose Behauptung wird schon durch κατ' ἰδίαν widerlegt, da das galiläische Bethsaida zwischen Capernaum und Tiberias nicht in oder an einem ἔρημος τόπος lag, wohin sich Jesus mit seinen Jüngern in die Einsamkeit hätte zurückziehen können. Gemeint ist vielmehr *Bethsaida Julias* in Gaulonitis an der Nordostspitze des galiläischen Meeres, wogegen, wie wir schon zu Mark. 8, 22 erwiesen haben, weder die Bezeichnung πόλις spricht, noch was *Weiss* zu unserem V. in Meyer's Comm. vorgebracht hat, daß nach 8, 37. 46 Jesus von Gadara auf die westliche Seite des See's zurückgekehrt und seitdem nichts von einer Ueberfahrt gesagt sei. Denn daraus folgt zwar, daß Jesus die Jünger von Galiläa aus ausgesandt hat und daß sie zu ihm auch nach Galiläa zurückgekehrt sind, aber in keiner Weise, daß auch der Ort, wohin er sich dann mit ihnen zurückzog (ὑπεχώρησεν), auch in Galiläa zu suchen sei. Die Ueberfahrt über den See erwähnt Luk. nur deshalb nicht, weil sie für die Sache von keinem Belange war. — Ueber die wunderbare Volksspeisung und ihre Bedeutung s. die Erkl. zu Mtth. 14. — Die Worte v. 13: μήτε πορευθέντες *cet.* „wenn wir nicht etwa gehen und für dieses ganze Volk Speise kaufen werden", sind nicht Ironie, sondern Ausdruck der Verlegenheit bei der augenscheinlichen Unmöglichkeit, mit den vorhandenen wenigen Broten die große Volksmenge zu speisen.

V. 18—27. **Das Bekentnis des Petrus und die erste Leidensverkündigung Jesu.**[1] Vgl. Mrk. 8, 27 — 9, 1. Mtth. 16, 13—28. Aus

---

viel zu schwach bezeugt gegen ἦσαν γάρ in ℵ^{c}*ABCDRXΓΔΛΞΠ*, It., Vulg. u. a. Verss. Auch ὡσεί vor ἀνά wird von *Mey.* und *Weiss* gegen *Tisch.* als echt verteidigt, weil es an ℵ*BCDLRΞ* eine starke Bezeugung hat. In v. 15 hat die Rec. ἀνέκλιναν wie 7, 36 statt κατέκλιναν und in v. 16 παρατιθέναι statt des von *Tisch. 8* aus ℵ*BCX* aufgenommenen παραθεῖναι.

1) In v. 22 ist ἐγερθῆναι (Rec.) durch die ältesten Codd. ℵ*BLΔΞ* und viele Majusk. besser bezeugt als das von *Lchm.* nach *ACDKΠ al.* recipirte ἀναστῆναι, und von *Tisch. 8* beibehalten. In v. 23 ist ἐλθεῖν und ἀπαρνησάσθω sowie die Weglassung des καθ' ἡμέραν aus den Parallelen geflossen und von *Tisch. 8*

Matth. u. Mark. ersehen wir, daß Jesus die Frage für wen die Leute ihn halten, an seine Jünger auf der Wanderung im Gebiete von Cäsarea Philippi richtete. Luk. gibt keine Ortsbestimmung, sondern bemerkt nur, daß dies geschah, als die Jünger, während Jesus betete, mit ihm allein zusammen waren. *καταμόνας* wird richtiger zu *συνῆσαν* gezogen (*v. Hofm.*), als mit *προσευχόμενον* verbunden. Denn nicht daß Jesus allein betete, sondern daß er im Gebete begriffen mit den Jüngern allein war, gab den Anlaß, diese Frage an die Jünger zu richten, nicht um zu erfahren, wie die Leute über seine Person urteilten, sondern um damit die Frage einzuleiten, wofür die Jünger ihn hielten. Diese Frage aber mit dem Bekentnisse, welches Petrus im Namen der Apostel ablegte, daß er der Gesalbte Gottes d. h. der verheißene Erlöser sei, war von epochemachender Bedeutung für die Vorbereitung der Jünger für ihren Beruf. Während die *ὄχλοι* durch alles was sie von Jesu wunderbarem Wirken in Worten und Thaten gehört, gesehen und erlebt hatten, nicht weiter als zu der Ueberzeugung gekommen waren, daß er der wiedererstandene Johannes der Täufer, oder der erschienene Elias oder ein anderer der alten Propheten, also nichts weiter als ein Vorläufer des Messias sein möchte, hatten die Jünger wirklich die feste Ueberzeugung gewonnen, daß er der erwartete Heiland sei, so daß Jesus sie nun in den für menschliches Denken unbegreiflichen Ausgang seines Erdenlebens durch Tod und Auferstehung einweihen konte. Weil aber dieser Ausgang seines zeitlichen Lebens mit den messianischen Erwartungen des Volks in schneidendem Widerspruch stand, so gebot ihnen Jesus, niemandem zu sagen, daß er der Gesalbte oder der Christ Gottes sei; nicht etwa deshalb, ‚damit nicht die Erregung der Messiashoffnungen im Volke den zunächst noch notwendigen Gang der göttlichen Bestimmung störe' (*Mey., Weiss*), sondern um das Volk nicht in seinen irdischen Messiaserwartungen zu bestärken, so lange demselben für die rechte Erkentnis, daß er der Erlöser sei, die notwendigen subjectiven Bedingungen fehlten. — Die Verheißung, welche Jesus dem Petrus infolge seines Bekentnisses erteilte, läßt Luk. unerwähnt, ebenso die Zurechtweisung desselben wegen seines Entsetzens über das Jesu bevorstehende Leiden, weil diese beiden Facta zwar für die rechte Würdigung der Stellung des Petrus zu Christo wie zu den andern Aposteln bedeutsam waren, aber für die Förderung der Heidenchristen in der Heilserkentnis nichts austrugen. Wichtig war dagegen für alle Christen die Mahnung, Jesu im Leiden nachzufolgen, welche der Herr an die Verkündigung seines Leidens angeknüpft hatte, und aus diesem Grunde auch Luk. in v. 23—27 mitteilt. — Die sachliche Erklärung dieses Abschnittes s. zu Mtth. 16, 13—28.

ἔρχεσθαι und *ἀρνησάσθω* nach ℵ*AB* recipirt und nach denselben Codd. *καθ' ἡμέραν* beibehalten. V. 27. Das *ὧδε ἑστώτων* stamt aus Matth., und *Tisch. 8* hat dafür *αὐτοῦ ἑστηκότων* aus ℵ*BLΞ* recipirt. Ebenso *γεύσωνται*, welches ℵ*ABCD cet.* bieten, der Rec. *γείσονται*, die sich nur in *GHRΓ* und anderen jüngeren Codd. findet, mit Recht vorgezogen.

V. 28—36. **Die Verklärung Jesu.**[1] Vgl. Mtth. 17, 1—9. Mrk. 9, 2—10. Diesen wunderbaren Vorgang im irdischen Leben des Herrn haben wir unter Berücksichtigung der drei synoptischen Berichte nach seinem sachlichen Verhalte wie nach seiner Bedeutung im Zusammenhange mit dem voraufgegangenen Bekentnisse des Petrus und der ersten Leidensverkündigung Jesu zu Matth. 17, 1 ff. eingehend erörtert. — Das Gespräch Jesu mit den Jüngern über die pharisäische Ansicht von der Erscheinung des Elias beim Herabgehen vom Berge (Mtth. 17, 10—13. Mrk. 9, 11—13) hat Luk. übergangen.

V. 37—45. **Die Heilung des besessenen Knaben und die zweite Leidensverkündigung.**[2] Vgl. Mrk. 9, 14—32 u. Mtth. 17, 14—23. Die Beschreibung der Heilung dieses Knaben von seinem furchtbaren Leiden hat Luk. im ganzen ebenso kurz gefaßt wie Matth., nur in v. 39 die epileptischen Zufälle eingehender und ähnlich wie Mark. geschildert. Genauer als bei Mtth. u. Mrk. ist die Zeitbestimmung v. 37: *τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ*, woraus sich ergibt, daß die Verklärung Jesu bei Nacht stattgefunden. V. 38. *ἐπιβλέψαι ἐπὶ τὸν υἱόν μου* auf meinen Sohn hinzublicken, nämlich mit helfendem Erbarmen. Die Motivirung dieser Bitte: *ὅτι μονογενής μου ἐστίν* hat nur Lukas. In v. 39 findet rascher Wechsel der Subjecte statt; *ἐξαίφνης κράζει* geht nicht auf den Dämon, sondern auf den Kranken, der sobald der Dämon ihn packt, plötzlich aufschreit. *σπαράσσει αὐτὸν μετὰ ἀφροῦ* er (der Dämon) zerrt ihn mit Schaum d. h. so daß der Knabe mit Schaum bedekt wird. *καὶ μόγις ἀποχωρεῖ ἀπ᾽ αὐτοῦ* und kaum d. h. mit Mühe und Not weicht er von ihm, *συντρῖβον αὐτόν* während er ihn zerschlägt oder aufreibt. Die erste Bed. des *συντρ.* ist vorzuziehen, da der Knabe bei den Krämpfen hinstürzte, oft ins Feuer oft ins Wasser stürzte. Falls man aber die andere vorzieht, so ist dieselbe doch nicht mit *Weiss* aus dem *ξηραίνεται* des Mark. als der vermeintlichen Grundlage des Berichts zu folgern. V. 42. *ἔτι δὲ προσερχομένου αὐτοῦ* als er (der Knabe) noch im Herzukommen war, d. h. noch nicht bis zu Jesu hingekommen war. *συνεσπάραξεν* er zerrte ihn krampfhaft zusammen. V. 43. Die Befreiung des Knaben von dem ihn so furchtbar quälenden

---

1) V. 34. Statt der Rec. *ἐπεσκίασεν* hat *Tisch.* aus ℵ*BL* *ἐπεσκίαζεν* aufgenommen, da der Aorist der Conformation nach Matth. verdächtig ist; ferner *εἰσελθεῖν αὐτοὺς* nach ℵ*BCL* statt *ἐκείνους εἰσελθεῖν* in *ADPR cet.*; und in v. 35 *ὁ ἐκλελεγμένος* in ℵ*BLΞ* statt *ὁ ἀγαπητός*, das aus den Parallelen geflossen ist.

2) V. 37. Das *ἐν* der Rec. vor *τῇ ἑξῆς* fehlt in ℵ*BLS*. In v. 38 haben *Lchm.* u. *Tisch.* das Simplex *ἐβόησεν* in ℵ*BCDL* dem *ἀνεβόησεν* der Rec. in *ARΧΓΔ al.* vorgezogen, während das Compositum von *Mey.* als der seltenere Ausdruck verteidigt, dagegen von *Weiss* den Emendatoren zugeschrieben wird. Statt *ἐπίβλεψον* Rec. in ℵ*DE al.* und bei *Lchm.* hat *Tisch. 8* *ἐπίβλεψαι* nach *ABCGHKL cet.* aufgenommen, weil überwiegend bezeugt, wogegen *Mey.* *ἐπίβλεψον* für Interpretament hält, indem man *ἐπίβλεψαι* als *Imper. med.* nahm, während es *Infin. act.* sei und *ἐπιβλέψαι* zu accentuiren. In v. 40 hat *ἐκβάλλωσιν* der Rec. nur Minusk. für sich, und in v. 43 *ἐποίησε* nur jüngere Majusk. *Tisch. 8* hat daher in v. 40 *ἐκβάλωσιν* und in v. 43 *ἐποίει* nach ℵ*ABC cet.* aufgenommen und das folgende Subject *ὁ Ἰησοῦς* der Rec., weil in ℵ*BDLΞ* fehlend, getilgt.

Dämon durch ein Machtwort Jesu sezte zwar alle, die den Vorgang sahen, in Staunen über die Majestät Gottes, die in dieser wunderbaren Heilung offenbar wurde, aber die Verwunderung aller (*πάντων θαυμαζόντων*) bezog sich nicht auf dieses Wunder allein, sondern *ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐποίει* auf alles was Jesus that, und dies bewog ihn, seinen Jüngern von neuem die in Jerusalem ihm bevorstehende Ueberlieferung in der Menschen Hände zu verkünden, und zwar mit den Worten: „nehmet ihr zu Ohren diese Worte" d. h. überhört sie ja nicht, sondern erwägt und beherziget sie. *τοὺς λόγους τούτους* sind nicht ‚die bewundernden Reden des Volks', wie *Mey.* verwunderlicher Weise meinte, da Reden des Volks gar nicht erwähnt sind, sondern die Worte Jesu von der ihm bevorstehenden Verwerfung vonseiten der Aeltesten des Volks. *ὑμεῖς* ist betont: *ihr* — im Gegensatz gegen *πάντων* die Menge, die nur Jesu Wunderthaten bewunderte Statt darüber mit dem Volke zu staunen, sollen die Jünger zu Ohren nehmen, was er ihnen über den Ausgang seines Lebens vorherverkündigt hat, weil sie nur dadurch im Glauben an ihn gefördert werden. Denn nicht das Staunen über die in den Wundern sich kundgebende Gottesmacht, sondern die Erwägung, daß der, welcher solche Wunder thut, in die Hände der Menschen dahingegeben wird, führt zur rechten Erkentnis Jesu als des Heilandes der Welt. Aber dieses Wort (von seinem Todesleiden) verstanden sie nicht; es war ihnen verhüllt, daß sie es nicht inne wurden (*αἴσθονται* innerlich erfaßten), nicht etwa infolge göttlichen Verhängnisses (*Mey.*), sondern weil das Leiden und Sterben Jesu Christi ihren messianischen Hoffnungen nicht entsprach, weil ‚die Aussicht die Jesus ihnen eröffnete, sie unangenehm berührte' (*God.*). Zu fragen aber fürchteten sie sich, weil sie fürchteten ihres Unglaubens wegen gescholten zu werden.

V. 46—50. **Die Grösse im Himmelreiche.**[1] Vg.. Mrk. 9, 33—40. Mtth. 18, 1—5. Den Bericht über diese Belehrung der Jünger hat Luk. sehr kurz gefaßt. S. die Erkl. zu Mtth. u. Mark. — Infolge der Nichtbeachtung der Parallelstellen hat *v. Hofm.* denselben so mißdeutet, daß Jesus die Jünger darüber belehre, es sei für ihren Beruf, wenn sie ausgehen ihn zu verkündigen, gleichgültig, ob einer von ihnen irgend mehr ist als der andere; der Wert der Aufnahme, die sie finden, hänge lediglich davon ab, ob man sie deshalb aufnimt, weil man den ehrt, in dessen Namen sie kommen. Allein um den Wert der Aufnahme, welche die Apostel bei der Verkündigung des Evangeliums finden, handelte es sich in dem *διαλογισμός* der Jünger, worüber Jesus sie zurechtweist, durchaus nicht, sondern einzig darum, wer unter ihnen der größere sei, d. h. eine höhere Stelle in dem Verhältnisse zu Jesu oder

1) V. 47. Statt *ἰδών* (Rec.) hat *Tisch. 8* nach ℵ*B* *εἰδώς* recipirt, und in v. 48 *ἐστίν* mit *Griesb.* u. *Lchm.* statt der Rec. *ἔσται*, da diese ihre Enstehung der Beziehung der Worte auf das künftige Gottesreich verdankt. In v. 48 haben *Lchm.* u. *Tisch.* *ἐν τῷ ὀνομ.* nach ℵ*BLAΞ* vorgezogen, wogegen *Weiss* die Rec. *ἐπὶ τῷ ὀν.* als die schwerere (?) Lesart verteidigt. In v. 50 ist statt der Rec. *ἡμῶν* beide Male *ὑμῶν* durch *BCD cet.* besser bezeugt, während *ἡμῶν* bei Mark. in ℵ*BCD* sich findet.

in dem von ihm zu gründenden Gottesreiche einnehme. Wenn nun Jesus behufs der Zurechtweisung hierüber ein Kind aufnimt und neben sich hinstelt und den Jüngern sagt: „wer dieses Kind aufnimt in meinem Namen, der nimt mich auf u. s. w.“, so erklärt er ihnen damit nicht ‚lediglich, daß es gar nicht darauf ankomme, ob der, dessen Aufnahme mit der Aufnahme seiner selbst, ja Gottes eins und gleichwertig sein wird, groß ist oder klein, sondern nur darauf, ob er deshalb aufgenommen wird, weil es sich dabei um seine und somit Gottes Sache handelt‘ (*v. Hofm.*). Vielmehr sagt er ihnen damit, daß ein Kind in Gottes Augen so wertgeachtet ist, daß seine Aufnahme um Christi willen der Aufnahme Gottes gleichwertig ist. Daraus zieht er weiter die Lehre: „wer unter euch allen ein kleinerer ist, der ist groß“, womit er den Jüngern unmißverständlich sagt: die Größe vor Gott besteht darin, daß man im Kreise der Mitmenschen ein kleinerer ist, d. h. sich nicht für größer sondern für geringer als andere hält, oder mit anderen Worten ausgedrükt, daß man den anspruchslosen Sinn des zum Vorbilde hingestelten Kindes besizt. — Diese Belehrung veranlaßte den Johannes zu der Frage, ob sie daran recht gehandelt haben, daß sie einem, der in Jesu Namen Dämonen austrieb, dies verboten, weil er sich ihnen nicht angeschlossen hatte, die Jesus verneint. Das Nähere darüber siehe zu Mrk. 9, 38—41.

B. Die Lehrthätigkeit Jesu zur Begründung des Reiches Gottes. Cap. IX, 51 — XVIII, 30.

Durch die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kraft heiligen Geistes und durch wunderbare Krankenheilungen und Machterweise über die Dämonen und die Gewalten und Kräfte der Natur hatte Jesus seine göttliche Sendung so überzeugend kundgethan, daß das Volk in seinem Wirken die Erscheinung eines großen Propheten erblikte und seine Jünger ihn als den verheißenen Heiland erkannten und bekannten, so daß er denselben den ihm in Jerusalem bevorstehenden Ausgang seines irdischen Lebens und Wirkens durch Tod und Auferstehung vorher verkündigen, und sich zum Aufbruche von Galiläa nach Jerusalem, um dort sein Werk zu vollenden, rüsten konte. Matth. und Mark. haben demgemäß an die auf die Verklärung folgenden Ereignisse und Belehrungen der Jünger den Aufbruch Jesu aus Galiläa und die Wanderung in das Gebiet Judäa's angereiht (Mtth. 19, 1. Mrk. 10, 1), und von Begebnissen auf dieser Wanderung bis zur Ankunft in Jericho nur einige Gespräche mit Pharisäern und den Jüngern überliefert. Luk. hingegen hat zwischen der Ankündigung des Todesleidens in Jerusalem und der Verwirklichung dieser Ankündigung einen längeren Abschnitt eingefügt, welcher fast nur Aussprüche und Reden des Herrn über die rechte Sinnesweise und Geistesart seiner Jünger und über die Natur des Reiches Gottes enthält (9, 51—18, 30). Dieser Abschnitt seines

Evangeliums, obgleich er mit der Bemerkung: „als die Tage seiner Aufnahme sich erfülleten und er sein Angesicht fest richtete nach Jerusalem zu gehen“ eingeleitet ist (9, 51) und daran der Vorgang von der Verweigerung seiner Aufnahme in einer Samariterstadt (v. 52—56) und die Aussendung von 70 Jüngern in die Orte, wohin er kommen wolte (c. 10) angereiht ist, auch später noch Begebnisse auf der Wanderung erwähnt werden, enthält doch, wie wir schon in der Einleit. S. 160 f. u. 166 nachgewiesen haben, keinen Bericht über die Reise nach Jerusalem, sondern eine Zusammenstellung von Lehren, welche Jesus hauptsächlich seinen Jüngern über ihren Beruf und die wesentlichen Erfordernisse für die erfolgreiche Ausrichtung desselben, und bei gegebenen Anlässen den Pharisäern und den ihm nachfolgenden Volksscharen über die Natur des Reiches Gottes erteilt hat.

Der Vorgang in der Samariterstadt gibt den Anlaß zur Belehrung über ihr Verhalten gegen Widersacher. Die 9, 57—62 folgenden Aussprüche enthalten Lehren über die rechte Weise Jesu nachzufolgen. Die Aussendung der siebzig Jünger (10, 1—24) ist erwähnt als die Veranlassung znr Unterweisung der Jünger über ihr Verhalten bei Ausrichtung ihres Berufes. In 10, 25—11, 13 folgen Belehrungen über das zum ewigen Leben Erforderliche, über die Erfüllung des Gesetzes, über die Erwählung des guten Teils und über die Notwendigkeit und den Segen des Gebetes. Daran reihen sich in 11, 14—12, 12 Zurechtweisungen der Pharisäer mit Mahnungen zu mutigem Bekentnisse, ferner 12, 13—53 Warnungen vor Geiz und irdischen Sorgen mit Mahnungen zum Trachten nach dem Reiche Gottes, zu furchtlosem und pflichttreuem Harren auf die Wiederkunft des Herrn im Kampfe gegen die feindliche Welt, sodann 12, 54—13, 9 eine Vermahnung des Volkes, auf die Zeichen der Zeit zu achten und durch Buße sich auf den Anbruch des Gerichts vorzubereiten. Hierauf folgen Aussprüche des Herrn bei verschiedenen Anlässen über die Heuchelei der Pharisäer (13, 10—17), über die Natur des Reiches Gottes (v. 18—21), über das Gelangen zum Heile (v. 23—30) und über die Verstockung Jerusalems (v. 31—35); weiter mehrere Aussprüche Jesu bei einem Gastmale über die Heuchelei, Hoffart und Eitelkeit und den Weltsinn der Pharisäer, und über die Notwendigkeit der Selbstverleugnung um in das Reich Gottes einzugehen (c. 14). Daran schließen sich die Gleichnisse an von dem verlorenen Schafe und Groschen, vom verlorenen Sohne (c. 15), vom klugen Haushalter (16, 1—13) und dem reichen Manne und armen Lazarus (v. 19—31), sodann Belehrungen der Jünger über Aergernisgeben und Vergeben, über die Natur des Glaubens (17, 1—10) und über die Dankbarkeit des Samariters (v. 11—19), endlich Belehrungen über die Zukunft des Reiches Gottes und das Warten der Gläubigen auf die Erscheinung des Menschensohnes (17, 20—18, 8), über die Rechtfertigung des Sünders vor Gott (18, 9—14), über die Segnung der Kinder und über die Gefahren des Reichtums (18, 15—30). — Diese beiden lezten durch Thatsachen veranlaßten Aussprüche gehen auch in Mtth. 19, 13—30 und Mrk. 10, 13—30 der lezten Leidensverkündigung

voraus, mit welcher Jesus nach allen drei Evangelien die Todesreise über Jericho nach Jerusalem antrat.

Von Thaten Jesu sind in diesen 9 Capiteln außer der Aussendung der Siebzig vor sich her (10, 1 ff.) nur zwei Wunder: die Heilung eines kranken Weibes und eines Wassersüchtigen an Sabbaten (13, 10 ff. u. 14, 1 ff.) erwähnt; und auch diese nur als Veranlassungen für Zurechtweisungen der Pharisäer und zur Belehrung der Jünger und der Volksscharen über das Heil, welches Gott durch ihn seinem Volke und der ganzen Menschheit bereitet hat. Dies gilt auch von den kurzen geschichtlichen Bemerkungen, durch welche viele Aussprüche und Reden eingeführt sind. Sowol der Inhalt als die Zusammenstellung der einzelnen Stücke dieses Teils zeigen, daß der Evangelist weder einen Bericht über Jesu Reise von Galiläa nach Jerusalem, noch auch nur die Gespräche und Reden auf dieser Reise geben wolte, sondern vielmehr eine nach sachlichen Gesichtspunkten gruppirte Darlegung der Lehren des Herrn über sein Reich und die Erfordernisse für den Eingang in dasselbe, um seine Jünger im Glauben fest zu gründen und für den Beruf der Ausbreitung seines Reiches tüchtig zu machen.

Cap. IX, 51—62. Nichtaufnahme und Nachfolge Jesu.

V. 51—56. **Die Nichtaufnahme Jesu in Samarien.**[1] Eingeleitet ist dieser Vorgang mit der Angabe: „Es geschah aber als die Tage seiner Aufnahme sich erfülleten, da richtete er sein Angesicht fest nach Jerusalem zu ziehen.“ ἡ ἀνάληψις ist die Aufnahme Jesu in den Himmel,

1) V. 51. αὐτοῦ nach πρόσωπον fehlt in *BLΞ* und kann in ℵ*ACDX cet.* Zusatz der Emendatoren sein wie das αὐτοῦ in v. 54 in denselben Codd., wo es in ℵ*B* fehlt. V. 52. πόλιν, welches *Tisch. 8* vorgezogen, ist durch ℵ*ΓΔ schwach bezeugt statt κώμην, welches ℵ^{c}*ABCDLX cet.* bieten. Sehr fraglich ist aber, ob es aus Mtth. 10, 5 herrühre, wie *Weiss* meint. In v. 54 fehlen die Worte ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησεν in ℵ*BLΞ*, Minusk. u. späteren Verss. und sind von *Tisch. 8* getilgt worden. Daß sie wegen des im Folgenden mittelbar enthaltenen Tadels als anstößig weggelassen worden seien, wie *Mey.* vermutet, ist nicht sehr warscheinlich. Noch zweifelhafter ist in v. 55 die Echtheit der Worte καὶ εἶπεν· οὐκ οἴδατε, οἵου πνεύματός ἐστε ὑμεῖς, da dieselben sich nur in *DF^{w}KMUΓΔΠ*, und vielen Codd. der It. u. Vulg. finden, dagegen in ℵ*ABCEGHLSUVXΔΞ al.* fehlen. Daher sind sie schon von *Griesb.* verurteilt und von *Lchm.* und *Tisch.* aus dem Texte entfernt worden. Dagegen hat freilich *Mey.* mit Recht geltend gemacht, daß es unerklärlich sei, wie sie in den Text gekommen, während aus Rücksicht auf Elias leicht eine absichtliche Auslassung eintreten konte; überdieß das einfach, kurz und sinnvoll strafende Wort einem Schreiberzusatze so unähnlich und Jesu selbst so würdig erscheine; andererseits auch kaum zu denken sei, daß Luk. nur auf das nackte ἐπετίμησε αὐτοῖς bei einem so einzigartigen Vorfalle sich beschränkt haben solte. Diese Bedenken hat *Weiss* nicht zu entkräften vermocht und deshalb nur gegen das Zukahlerscheinen des ἐπετίμησε αὐτοῖς eingewandt, daß es gerade so den Emendatoren erging, und daraus die Glosse sich erkläre, sowie daß *Mey.* selbst den Zusatz der Rec. ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι ἀλλὰ σῶσαι in v. 56 sehr entschieden verwerfe, obwol derselbe abgesehen von *D* um nichts schlechter bezeugt sei. Allein abgesehen davon, daß diese Worte nicht nur in *D* sondern

wie schon die Kchvv. richtig erklärt haben, nach dem Gebrauche des Verb. *ἀναλαμβάνεσθαι* Mrk. 16, 19. Act. 1, 2. 11. 22. 1 Tim. 3, 6; nicht: die Aufnahme, welche Jesus in Galiläa oder überhaupt bei den Menschen fand, wie *Wieseler* im Interesse harmonistischer Combinationen deutet. *συμπληροῦσθαι* voll werden, von *ἡμέραι* prädicirt, bezeichnet den Beginn der Zeit, welche in der *ἀνάληψις* ihren Abschluß erreicht, in die Hinaufnahme ausläuft. *ἐν τῷ συμπληρ. cet.* besagt also: als die Zeit, da er in den Himmel aufgenommen werden solte, herbeikam. Diese Zeit begann mit dem Todesleiden und der Auferstehung von den Todten. *τὸ πρόσωπον αὐτ. ἐστήρισεν* entspricht dem hebr. וַיָּשֶׂם פָּנָיו Jer. 21, 10. Ez. 6, 2. 21, 6. 29, 2 (LXX) und *τοῦ πορεύεσθαι* dem לָבוֹא Jer. 42, 15 und hat den Sinn: er richtete sein Augenmerk darauf nach Jerusalem zu reisen; womit aber nicht gesagt ist, daß er sofort direct nach Jerusalem reisen wolte, sondern nur, daß Jerusalem das Ziel der Wanderung war, die er nun antreten wolte. V. 52. Da er mit seinen Jüngern reiste, so war für sein Herbergen an den Orten, wo er zu weilen gedachte, nötig Vorbereitung für seine Aufnahme zu treffen. Deshalb schikte er Boten voraus, *ὥστε ἑτοιμάσαι αὐτῷ* um ihm Herberge zu bereiten. Da nun die Boten in eine Stadt der Samariter kamen, so verweigerten diese seine Aufnahme, weil seine Person nach Jerusalem reisend war. *τὸ πρόσωπον αὐτοῦ* entspricht dem hebr. פָּנָיו und ist wie פָּנֶיךָ 2 Sam. 17, 11 gebraucht, um die Person zu betonen: weil *er,* dieser Jesus, im Begriff war, nach Jerusalem zu reisen. Der Grund, weshalb sie Jesu weil er auf der Reise nach Jerusalem begriffen war, die Aufnahme versagten, ist nicht mit *Mey.* darin zu suchen, daß sie einen nach Jerusalem reisenden angeblichen Messias nicht für den wirklichen Messias hielten, indem die Samariter von dem Messias nicht den Festdienst in Jerusalem, sondern die Herstellung und Verherrlichung des Cultus auf Garizim erwarteten, sondern sie wolten dem Manne, von dessen Thaten sie sicher gehört hatten, nicht dazu behilflich sein, das ihnen verhaßte Jerusalem zum Schauplatze der Thaten, auf welche die Galiläer stolz waren, zu machen (*v. Hofm.*). Doch wolten sie ihm nicht den Durchzug durch Samarien verweigern. Denn die Galiläer reisten gewöhnlich durch Samarien nach Jerusalem (vgl. *Jos. Antt. XX, 6, 1* u. Joh. 4, 14), sondern nur Gastfreundschaft wolten sie ihm nicht erzeigen. V. 54. Als Jakobus und Johannes dies sahen (*ἰδόντες* nämlich an der Rükkehr der Boten), sprachen sie: „Herr wilst du, daß wir sagen, Feuer soll vom Himmel herabfahren und sie verzehren?“ Die Worte: „wie auch Elias gethan“, die in den ältesten Codd. fehlen (s. die krit. Note) sind nicht notwendig, da schon aus der Frage der Jünger deutlich sich ergab, daß ihnen das Beispiel des Elias 2 Kg. 1, 10 ff. dabei vorschwebte. V. 55. Aber Jesus

---

auch in der It. u. Vulg., welche den Ausspruch v. 55 enthalten, fehlen, hat *Weiss* dabei nicht berücksichtigt, daß der Zusatz *ὁ γὰρ υἱὸς cet.* eine zur Erläuterung dienende Sentenz enthält, die leicht nach Luc. 19, 10 u. Mtth 18, 11 gebildet und beigeschrieben werden konte, was sich von dem fraglichen Ausspruch v. 55 nicht sagen läßt. Die Unechtheit der *ὁ γὰρ υἱὸς τ. ἀνθρ. cet.* liefert demnach keinen Grund für die Unechtheit des fraglichen Satzes in v. 55.

bedräuete sie, verwies ihnen ernstlich den Eifer, der sich in ihrem Worte aussprach. Der gewöhnliche Text hat hier den Zusatz: „wisset ihr nicht, weß Geistes ihr seid?“ Das οὐκ οἴδατε fragend zu nehmen (mit Luther u. den meisten neueren Ausll.) entspricht mehr dem Affecte der Rede, als die affirmative Fassung: ihr wisset nicht (*Erasm., Beza, Calv., Grot., Ew., God.* u. A.). οἵου πνεύματος ist ein Geist, welcher anders beschaffen ist als der, welchen Elias kundgegeben. Sinn: welchem Geiste ihr angehört (εἶναι *c. genit.* das Verhältnis der Abhängigkeit und Zugehörigkeit ausdrückend, vgl. *Winer* §. 30, 5). πνεῦμα ist nicht der menschliche Geist, *affectus animi* (*Grot.* u. v. A.), sondern der göttliche Geist, welcher den Menschen regiert und leitet. Jesus spricht damit dem Elias nicht den göttlichen Geist ab, sondern sagt nur, daß der Geist in Elias anders waltete, als der, von welchem die Jünger sich bestimmen lassen sollen. Elias hatte als Vertreter des Gesetzes die Ehre des Herrn Zebaot gegen die Verächter Gottes wahrzunehmen; in den Jüngern soll der Geist Christi walten, der gekommen ist, nicht Menschenseelen zu verderben, sondern die Verlorenen und Irrenden zu suchen und zu retten. — V. 56. Und sie gingen in einen andern Flecken; ob in einen samaritischen oder galiläischen, läßt sich aus dem ἕτέραν nicht erkennen. Luk. hat die Sache unbestimt gelassen, weil er keinen Reisebericht liefern wolte.

Die Bedeutung dieser Erzählung liegt darin, daß wie die Samariter in ihrer Feindschaft gegen die Juden, so auch die beiden Apostel in ihrem Eifer für die Ehre ihres Meisters den Gang des Herrn nach Jerusalem nicht zu würdigen verstehen. Die Samariter wollen ihn hindern nach Jerusalem zu ziehen, weil sie nicht wissen, daß die Zeit da war, wo er aus der Welt zu Gott aufgenommen werden solte; die beiden Jünger bedenken nicht, daß Jesus dorthin ziehe, nicht um Gericht über seine Widersacher zu halten, sondern um für seine Feinde den Tod zu leiden. Wie Petrus später die Gefangennehmung Jesu mit dem Schwerte verhindern wolte, so wollen hier Jakobus und Johannes mit Feuer vom Himmel die Widersacher Jesu zu vertilgen.

Die Stellung dieses Vorgangs an die Spitze des Berichts von Jesu Absicht nach Jerusalem zu ziehen, um dort das Werk der Erlösung zu vollenden, läßt sich nicht mit *v. Hofm.* aus der Verwandtschaft dieser und der v. 49 u. 50 vorhergegangenen Erzählung erklären, welche darin bestehe, daß beide Veranlassung zu einer Zurechtweisung der Jünger gaben; jene (v. 49 f.) zur Zurechtweisung des Johannes darüber, daß er einem der nicht zu den Jüngern gehörte, verwehrt hatte, in Jesu Namen Wunder zu thun; diese darüber, daß er mit Jakobus in falschem Eifer eine dem Herrn widerfahrene Ungebühr strafen wolte. Denn diese Aehnlichkeit der beiden Erzählungen wird von ihrer Verschiedenheit überwogen. Die Antwort, welche Jesus dem Johannes in v. 50 auf seine Frage gibt, enthält kein Wort der Mißbilligung, sondern einfache Belehrung über das in ähnlichen Fällen einzuhaltende Verfahren; dagegen die Zurechtweisung des Johannes und Jakobus in v. 54 enthält eine ernste Rüge falschen Eifers für die Ehre Jesu. Sodann ist bei der angeführten Combination nicht nur die Bedeutung der beide Geschichten trennenden Angabe über Jesu

Entschluß, nach Jerusalem zu reisen (v. 51), außer Acht gelassen, sondern auch der Umstand übersehen, daß die Samariter wegen dieses Vorhabens Jesu die gastliche Aufnahme versagten.

V. 57—62. **Von der Nachfolge Jesu.**[1] Die drei Vorkommnisse, daß Jemand sich erbot Jesu nachzufolgen, und von Jesu auf die unerläßlichen Erfordernisse seiner Nachfolge aufmerksam gemacht wurde, sind nicht unmittelbar nach einander erfolgt, sondern nur als gleichartig zusammengestellt. Die beiden ersten Fälle hat auch Matth. in c. 8, 19—22 überliefert. Luk. leitet den ersten mit den Worten ein: „als sie auf dem Wege wanderten". Zu *πορευομένων αὐτῶν* ergänzt *Mey.* willkürlich *εἰς ἑτέραν κώμην* aus v. 49 und zieht dann mit *Lchm.* *ἐν τῇ ὁδῷ* zum Folgenden — gegen die natürliche Wortstellung, da darauf, daß das Anerbieten auf dem Wege erfolgte, kein Nachdruck liegt, welcher die Voranstellung des *ἐν τῇ ὁδῷ* veranlassen konte. Diese Ortsangabe gehört zu *πορευομένων* und besagt nur, daß Jesus mit seinen Jüngern wandernd unterwegs war, als der Mann herzutretend sagte: „ich will dir nachfolgen". Wohin sie wanderten ist unbestimt gelassen. Das Erbieten aber: zu folgen wo du irgend hingehest", zeigt, daß der Mann nicht an die Reise nach Jerusalem dachte, sondern nur voraussezt, daß Jesus irgend ein Ziel dabei im Auge habe. Darauf antwortet der Herr v. 58, daß er auf Erden keine Bleibstätte habe. Ueber diese Antwort s. die Erkl. zu Mtth. 8, 20. — Ueber den zweiten Fall v. 59—61 s. die Erkl. zu Mtth. 8, 21 u. 22. — Der dritte von Luk. allein berichtete Fall ist ähnlich dem zweiten. Der Mann bittet: „zuerst aber (d. h. ehe ich in deine Nachfolge eintrete) erlaube mir von meinen Hausgenossen Abschied zu nehmen"; und Jesus sagt ihm: „Keiner, der seine Hand an den Pflug legt und rückwärts schaut (statt vorwärts auf den Acker, den er pflügen soll), ist für das Reich Gottes geschickt." Handelte es sich bei dem vorigen Falle um Erfüllung einer Pflicht kindlicher Liebe, so in diesem um die Befriedigung eines Gemütsbedürfnisses. In jenem Falle forderte der Herr, daß die Pflicht, für das Reich Gottes zu wirken, jeder Pflicht des gemeinen Lebens vorangehen soll; in diesem, daß Jesu dienen und für das Reich Gottes arbeiten volle Hingebung des Herzens erfordert. Das Sprichwort, mit dem Jesus antwortet, bedarf keiner Erläuterung, und auch die Anwendung ergibt einfach den Gedanken: „Wer in den Dienst Jesu getreten

1) V. 57. Statt der Rec. *ἐγένετο δέ πορ.* hat *Tisch. 8* nach ℵ*BCLXΞ καὶ πορ.* aufgenommen, und *ἐγένετο δέ* scheint nur gesezt worden zu sein, um einen neuen Abschnitt zu markiren. Auch das *κύριε* der Rec. fehlt in ℵ*BDLΞ*, Vulg. Armen., Copt. und ist von *Lchm.* u. *Tisch.* getilgt. Aber wäre es zugesezt worden, so würde es schwerlich an das Ende, sondern entweder nach v. 61 hinter *ἀκολουθήσω σοι* oder nach Analogie von Mtth. 8, 19 vor *ἀκολ.* gestelt worden sein. Es scheint daher nur die ungewöhnliche Stellung Anlaß zur Weglassung gegeben zu haben. Auch in v. 59 fehlt *κύριε* vor *ἐπίτρεψον* in *B**DV* und ist von *Tisch. 8* gestrichen, aber schwerlich aus Mtth. 8, 21 zugesezt. Gewiß aber ist v. 60 das in ℵ*BDLΞ* fehlende *ὁ Ἰησοῦς* der Rec. nur Zusatz nach v. 62. In v. 62 haben *Lchm.* u. *Tisch.* *τῇ βασιλείᾳ* ℵ*B***LΞ* der Rec. *εἰς τὴν βασιλείαν* vorgezogen.

ist und mit seinem Herzen noch an den Verhältnissen des früheren Lebens hängt, ist für die Arbeit im Reiche Gottes nicht geeignet. τοῖς εἰς τὸν οἶκόν μου steht nicht für τοῖς ἐν τῷ οἴκῳ μου, sondern ist eine im Griechischen nicht seltene Attraction, wodurch die Vorstellungen des Hingehens in das Haus und des Abschiednehmens von denen im Hause mit einander verschmolzen sind, vgl. *Winer* §. 66, 6 und *Kühner*, Gramm. II S. 471.

Cap. X. Aussendung und Unterweisung der siebzig Jünger. Der Gesetzeslehrer und der barmherzige Samariter. Martha und Maria.

V. 1—24. **Die Aussendung und Rükkehr und die Unterweisung der siebzig Jünger.** V. 1—16. *Die Aussendung.*[1] V. 1. „Nach diesem aber ernannte der Herr auch andere Siebenzig und sandte sie je zwei vor sich her in jede Stadt und Ortschaft, wohin er selbst gehen wolte". *Μετὰ ταῦτα* weist nicht speciell auf 9, 57—62 und *καὶ ἑτέρους* nicht auf 9, 52 zurück. Denn die Fälle, daß Einzelne sich zur Nachfolge Jesu meldeten, ohne daß gesagt ist, daß sie in dieselbe eintraten, begründen kein Factum, nach welchem die Zeit der Aussendung der Siebzig datirt werden konte, und die Aussendung von Boten, um Herberge für Jesum zu bereiten (9, 52), ist von der Aussendung von Jüngern zur Verkündigung des Evangeliums sehr verschieden. *μετὰ ταῦτα* weist vielmehr auf den Zeitpunkt, da Jesus sich zur Reise nach Jerusalem anschikte 9, 51, und *καὶ ἑτέρους* auf die Aussendung der zwölf Apostel 9, 1 ff. zurück. *ἀνέδειξεν renuntiavit*, er kündigte sie als ernant an, oder ernannte sie. Wozu? ist in dem folgenden *καὶ ἀπέστειλεν* angedeutet, nämlich zu der Mission, vor ihm her in die

---

1) V. 1. *Καὶ* vor *ἑτέρους* fehlt in *BLΞ*, Copt., Aethiop., ist aber durch ℵ*ACDXΓΔΛΠ*, It., Vulg. hinreichend gesichert. Zu *ἑβδομήκοντα* ist in *BDMR*, Vulg., Syr. Cur. und bei mehrern Kchvv. *δύο* hinzugesezt (in v. 1 und auch in v. 17), welches in ℵ*ACLXΓΔΛΞΠ* fehlt, und sicher nur zugesezt, um die Zahl der traditionellen Annahme von 72 Heidenvölkern gleich zu machen. V. 2. Statt *οὖν* haben *Lchm.* und *Tisch. δέ* aus ℵ*BCDLΞ cet.* aufgenommen. Die Rec. *ἐκβάλλῃ* ist nur durch Minusk. bezeugt und mit *Tisch. 8 ἐκβάλῃ* in ℵ*ABCD cet.* unbedingt vorzuziehen. In v. 3 fehlt *ἐγώ* in ℵ*AB al.* und ist wol nur aus Mtth. aufgenommen. V. 4. Statt *μηδὲ ὑποδήματα* haben ℵ*BDLΞ μὴ ὑποδ.*, welches *Tisch.* vorgezogen hat, obwol es leicht dem vorhergehenden *μή* mechanisch nachgebildet sein kann. Noch weniger gerechtfertigt ist die Weglassung des *καί* vor *μηδένα* bei *Tisch.* durch ℵ*A** und etliche Minusk. In v. 5 ist *εἰσέλθητε* durch ℵ*BCDLXΞ* überwiegend bezeugt gegen die Rec. *εἰσέρχησθε*; ebenso in v. 10. In v. 11 haben *Lchm.* u. *Tisch.* nach ℵ*BDR εἰς τοὺς πόδας* ohne *ἡμῶν* aufgenommen, da *ἡμῶν* entschieden falsch ist. Im lezten Satze ist *ἐφ' ὑμᾶς* (Rec.) aus Matth. eingekommen. In v. 15 haben *Lchm.* und *Tisch. 8 μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ*; nach ℵ*BDLΞ* aufgenommen statt der Rec. *ἡ ἕως .... ὑψωθεῖσα*, wie in Mtth. 11, 23, obwol *μὴ ... ὑψωθήσῃ* schwerlich als ursprünglich gelten kann; s. die krit. Bem. zu Mtth. l. c.

Orte, wohin er gehen wolte, die Botschaft des Evangeliums zu bringen (vgl. v. 5—11). Die Mission der Siebzig ist im wesentlichen dieselbe wie die der Zwölf, nur mit dem Unterschiede, daß die Zwölf ebenso wie Jesus das Land durchzogen, die Siebzig aber in einem bestimten Umkreise die Wirksamkeit Jesu vorbereiten sollen. Die Zwölf solten durch ihre Aussendung sich für den Beruf, nach Jesu Aufnahme in den Himmel das Reich Gottes auf Erden zu verkündigen, practisch vorbereiten; die Siebzig solten als Jesu Gehilfen sein Wirken der Predigt des Evangeliums fördern. Die Zahl *siebzig* steht in keiner Beziehung zu der Vorstellung von 70 Heidenvölkern, welche die Rabbinen und Kirchenväter aus Gen. 10 herausgerechnet haben (s. *C. a Lapide Comm. ad Gen. 10, 32*), da die siebzig Jünger nicht unter die Völker ausgesandt werden, und auch durch nichts angedeutet ist, daß sie wie *Baur*, *Wieseler* u. A. meinten, Samarien zum Schauplatz ihrer Wirksamkeit machen sollen. Die Zahl entspricht den 70 Volksältesten, welche Mose auf Gottes Geheiß zu seiner Unterstützung wählte (Num. 11, 16. 17. 24 u. 25), hat aber mit der gleichen Zahl der Mitglieder des Synedriums nichts zu schaffen, so daß die Folgerung von *God.*, Jesus habe damit ein Anti-Synedrium aufstellen wollen, irgend welchen Grund hätte. Wie jene 70 Aeltesten in der Wüste Mosen bei der Führung des Volks unterstützen, ihm die Last des ganzen Volkes tragen helfen solten, so sollen die 70 Jünger Jesum in der Ausführung seines Werkes unterstützen. Aus der großen Zahl seiner Jünger wählte er siebzig aus, um Zeugnis von seiner Wirksamkeit abzulegen als Glieder der von ihm gegründeten Gemeinde des erneuten Gottesreiches, welches in Israel errichtet war, aber nicht auf das jüdische Volk beschränkt bleiben, sondern über alle Völker ausgebreitet werden solte. Nur im Hinblick auf diese universelle Bestimmung des von Christo verkündigten Evangeliums kann man die 70 Jünger als eine typische Repräsentation der in das Reich Gottes eingehenden Völker der Erde betrachten, im Vergleiche mit den 12 Aposteln als den geistigen Stammvätern der ἐκλογή der zwölf Stämme Israels (vgl. Jak. 1, 1). — V. 2. Das Motiv zur Aussendung einer so großen Zahl von Jüngern ist in den Worten angegeben, wit welchen der Herr ihre Instruction einleitet: „Die Ernte ist groß, der Arbeiter aber sind wenige. Bittet also den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte aussende“. Vgl. die Erkl. dieses Spruches zu Mtth. 9, 37 f., wo Mtth. ihn zur Motivirung der Apostelwahl überliefert hat. — V. 3. Mit dem Auftrage: ὑπάγετε bereitet der Herr sie zugleich vor auf die Feindseligkeit, deren sie, wehrlos wie Schafe unter Menschen, die reißenden Wölfen gleichen, gewärtig sein müssen. S. die Erkl. dieses Bildes zu Mtth. 10, 16.

Die v. 4—11 folgende Anweisung, keine Vorsorge für Nahrung und Kleidung zu treffen, sondern nur auf die Ausrichtung ihrer Mission bedacht zu sein, und als Arbeiter, die ihres Lohnes wert sind, bei denen die sie aufnehmen zu essen und zu trinken was ihnen vorgesezt wird, enthält dieselben Gedanken, welche Mtth. in c. 10, 9—15 und teilweise auch Luk. schon c. 9, 3—5 in der Instruction der zwölf Apostel erwähnt

haben, in gedächtnismäßig freier Reproduction, nicht aus einer schriftlichen Quelle mechanisch ausgeschrieben, wie die mancherlei Abweichungen bei voller sachlicher Uebereinstimmung zeigen. Der Zusatz in v. 4 *καὶ μηδένα — ἀσπάσησθε* „und niemand solt ihr unterwegs grüßen", wird meist als Gebot der Eile, sich nicht mit weitläufigen Begrüßungsceremonien aufzuhalten, gefaßt (*Theophyl., de W., Bl., Mey.*), oder als Verbot dss Gunstsuchens (*Olsh., Baumg.-Cr.*); aber ohne hinlänglichen Grund, da das Grüßen weder in weitläufigen Ceremonien bestand, noch Zeichen von Gunstsuchen war. Der Gruß bestand, wie v. 5 angegeben ist, in Anbietung der *εἰρήνη* (hebr. שָׁלוֹם לְךָ lautend). Die *εἰρήνη* sollen sie nicht *κατὰ τὴν ὁδόν* anbieten, sondern erst dem Hause, in welches sie eingetreten sind. Hiernach haben *Weiss* u. *v. Hofm.* den Sinn dieser Vorschrift so bestimt: sie sollen ihre Mission nicht unterwegs, auf der Straße, sondern erst in den Häusern beginnen. Hinsichtlich des Uebrigen s. die Erkl. zu Mtth. 10, 9—14. Der Zusatz in v. 11: *πλὴν τοῦτο cet.* „doch dies wisset, daß das Reich Gottes zu euch nahe gekommen ist", bildet den Gegensatz zu dem symbolischen Acte des Staub von den Füßen Schüttelns, in dem Sinne: Da ihr uns nicht aufnehmet, so sageu wir uns von aller Gemeinschaft mit euch los, geben euch jedoch zu bedenken, daß das Reich Gottes euch nahe gebracht worden. Contextwidrig haben *God.* u. *Weiss πλὴν τοῦτο cet.* gedeutet: ‚Im übrigen haben wir euch nichts zu verkündigen, als daß u. s. w." *πλὴν* ist einfach adversativ wie 6, 35. — Daran schließt Luk. wie Matth. (10, 15) zur Stärkung der Jünger, damit sie bei solchen Erfahrungen nicht den Mut sinken lassen, die Zusage, daß eine solche Stadt sich das schwerste Gericht Gottes zuzieht. Ganz passend hat er dann in v. 13—15 hieran die von Jesu über die Städte Galiläa's, die sich durch seine Wunderthaten nicht hatten zur Buße leiten lassen, ausgerufenen Wehe angefügt, welche Matth. in c. 11, 20—24 an die Rüge der Unempfänglichkeit der Zeitgenossenschaft des Täufers und Jesu angeschlossen hat. Endlich hat er in v. 16 Jesu Rede an die auszusendenden Jünger mit dem ermutigenden Spruche abgerundet: „Wer euch höret, der höret mich; wer euch verachtet, der verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet den der mich gesandt hat." *ἀθετεῖν* im Gegensatz zu *ἀκούειν* heißt: die Rede jemandes nicht gelten lassen, als unbrauchbar abweisen.

V. 17—24. **Die Rükkehr der Siebenzig.**[1] V. 17. Wann und wie dieselben (ob paarweise oder alle gleichzeitig) zurükkehrten, ist als für den Zweck der Begebenheit von keinem Belange nicht

1) V. 19. Statt des Präs. *δίδωμι* (Rec.) hat *Tisch. 8* nach ℵ*BC*LX al. δέδωκα* aufgenommen, und statt *ἀδικήσει* (in ℵ*ADEHLM cet.*) mit *Griesb. ἀδικήσῃ* nach *BCFGKSU cet.*, welches *Mey.* für grammatische Aenderung hält. V. 20. *μᾶλλον* (Rec.) nach *χαίρετε* ist durch *X* ganz ungenügend bezeugt und eine den Sinn mildernde Glosse. Statt *ἐγράφη* (Rec. nach *ACDEG cet. Lchm.*) hat *Tisch. 8* aus ℵ*BLX ἐγγέγραπται* aufgenommen. V. 21. Statt *τῷ πνεύματι* Rec. in *ABCΓ al.* hat *Tisch. 8* aus ℵ*DFLWΞ ἐν τῷ πνεύματι* vorgezogen, aber *τῷ ἁγίῳ* in ℵ*BCDKL al.* und das Subject *ὁ Ἰησοῦς* in *ACΓΔΛΠ al.* weggelassen. Das Subject ist warscheinlich ein alter Zusatz, der wie es scheint *τῷ ἁγίῳ* als

erwähnt. Der Auftrag v. 1 nötigt nicht anzunehmen, daß Jesus in alle die Orte, wohin sie zogen, nachgegangen sei. Ohne Zweifel hatte er ihnen den örtlichen Umfang und die Zeitdauer ihrer Mission im allgemeinen vorgezeichnet, und damit zugleich ihre Rükkehr zu ihm bestimt. Bei der Rükkehr berichten sie mit Freuden: „Herr, auch (selbst) die bösen Geister sind uns in deinem Namen unterthan". Sie hatten also mit Erfolg Dämonen ausgetrieben. Das καί ist nicht so zu deuten, daß sie mehr ausgerichtet hätten, als wozu ihnen Vollmacht erteilt war. Denn was Jesus ihnen aufgetragen ist bei der Aussendung v. 2 ff. nicht erwähnt, sondern nur gelegentlich bei der Vorschrift über ihr Verhalten das Heilen der Schwachen und die Verkündigung des Evangeliums (v. 9) angegeben. Durch καί wird nur das Heilen der Dämonischen als die schwierigste aller Krankenheilungen hervorgehoben. V. 18. Die Antwort Jesu: „ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel gefallen", hat verschiedene Deutungen erfahren. Das Imperf. ἐθεώρουν kann nur auf die Zeit gehen, von welcher die Jünger geredet, d. h. die Zeit da sie Dämonen ausgetrieben haben, und das Partic. πεσόντα im Unterschiede von πίπτοντα sezt den Sturz des Satans als eine in jener Zeit erfolgte Begebenheit. Jesus sagt demnach, daß er in der Zeit, da die Jünger Dämonen austrieben, den Satan aus dem Himmel gestürzt sah. θεωρεῖν ist nicht ein visionäres, sondern nur ein geistiges Schauen. Die Vergleichung des Fallens mit dem Blitze drükt weder die Schnelligkeit und Plötzlichkeit des Sturzes aus (*Bl.*, *Mey.*, *v. Hofm.*), noch ‚seine Entschiedenheit und Sichtbarkeit' (*Weiss*), sondern das Verschwinden einer Macht von leuchtendem Glanze (*God.*). Wie der Blitz leuchtend aus dem Himmel herabfährt und auf der Erde verschwindet, so stürzte die glänzende Macht des Satans aus dem Himmel herab. Vom Himmel fält der Satan nach der Vorstellung, daß die übernatürlichen Geistesmächte, welche die Welt beherschen, im Himmel wohnen (vgl. τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρ. ἐν τοῖς ἐπουρανίοις Eph. 6, 12). Der Herr erklärt damit seinen Jüngern, daß in der Austreibung der Dämonen der Sturz oder die Vernichtung der Herschaft des Satans zu Tage trete, ohne sich darüber auszusprechen, woher dieser Erfolg ihrer Wirksamkeit komme. Darüber spricht er sich bei Gelegenheit der Lästerung der Pharisäer, daß er die Dämonen durch Beelzebul austriebe, aus c. 11, 21 f. Mtth. 12, 29, nämlich daher, daß Er als der Stärkere den Satan gebunden habe. Hiernach hatten die Kchvv. *Gregor v. Naz.*, *Euthym.*, *Zig.* u. A. nicht Unrecht, wenn sie den Sturz des Satans auf die Zeit der Menschwerdung Christi bezogen,

---

zu ὁ Ἰησοῦς nicht passend verdrängt hat, so daß mit *Lchm.* τῷ ἁγίῳ zu restituiren ist. In v. 22 fehlen die Worte καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν in ℵ*BDLΞ*, It. Vulg. u. a. Verss., und sind von *Griesb.* getilgt und sollen auch nach *God.* u. *Weiss* zu streichen sein, weil sie aus v. 23 anticipirt seien. Dagegen haben *Lchm.* und *Tisch. 8* sie recipirt, auch *Mey.* und *v. Hofm.* sie in Schutz genommen, weil ihre Auslassung weder dadurch, daß sie bei Mtth. fehlen, noch dadurch daß sie v. 23 folgen, veranlaßt sein könne. Wären sie aus v. 23 herübergenommen, so würde wol auch κατ' ἰδίαν mit aufgenommen sein.

und irrten nur, wenn sie das ἐθεώρουν — — πεσόντα auf das Factum der Menschwerdung Christi beziehen wolten. Richtig ist auch die Bemerkung von *God.*, daß der Fall des Satans, welchen Jesus schaut, nur das Symbol der gänzlichen Zerstörung sein kann, welche dem Reiche des Fürsten dieser Welt bevorsteht, wenn man unter Symbol nichts weiter als ein bedeutsames Zeichen versteht. Ganz verfehlt ist dagegen sowol die Beziehung unsers V. auf den Sündenfall des Teufels (*Origen., Theophyl.* u. A.), als auch die Deutung desselben vom Herniederfahren des Satans, um das Werk der Jünger zu hindern (*Hahn*, Theol. des N. T. I. S. 342) oder von einer neuen Machtentfaltung des Teufels bei dem Leiden Christi (*Hlgf.* Evangelium S. 184). Die Erklärung des *Orig.* ist aus einer allegorischen Deutung von Jes. 14, 12 in unsere Stelle eingetragen; die Deutungen von *Hahn* und *Hlgf.* sind mit dem Wortlaute unsers V. unvereinbar. Vom Himmel fallen ist in der Schrift Bild des Sturzes oder Untergangs einer hochstehenden Macht, vgl. Jes. 14, 12. Klgl. 2, 1. Mtth. 24, 29. Apok. 12, 9. Und daß der Herr auch hier die Vernichtung der Herschaft des Satans meint, zeigt die weitere Rede v. 19: „Siehe ich habe euch Gewalt gegeben zu treten auf Schlangen und Skorpionen, und über jede Macht des Feindes, und gar nichts wird euch schädigen". Die Gewalt zu dem erwähnten Erfolge ihrer Wirksamkeit hat der Herr ihnen verliehen, und zwar nicht blos zur Austreibung des Dämonen, sondern zum Niedertreten alles Bösen und Verderblichen, was sie an der Ausrichtung ihres Berufes hindern könte. Die an Ps. 91, 13 (LXX) erinnernden Worte πατεῖν ἐπάνω ὀφ. κ. σκ. sind Bild der Bewältigung alles Schädlichen in der Welt. Schlangen und Skorpionen als dem Menschen feindliches Gethier sind Sinnbilder nicht physischer Uebel, durch welche der Satan den Sendboten Christi zu schaden sucht (*God.*), sondern gefährlicher satanischer Potenzen, welche den Menschen Tod und Verderben bereiten, auf Grund der Schriftlehre, daß der Satan die Schlange als Werkzeug zur Verführung der Stammelteru nnsers Geschlechts gebraucht hat. πατεῖν ἐπάνω erklärt sich aus der Vorstellung des Niedertretens überwundener Feinde. καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δυν. hängt nicht von πατεῖν ab, sondern von ἐξουσίαν. Der Feind, von dem hier die Rede ist, ist der Satan, vgl. Mtth. 13, 25. 1 Petr. 5, 8. In dem Satze καὶ οὐδὲν — — ἀδικήσῃ ist οὐδέν nicht sächliches Object und als Subject ἡ δύναμις τοῦ ἐχθροῦ zu ergänzen: ‚nichts wird die Macht des Feindes euch schaden', wofür *Mey.* auf Act. 25, 10. Gal. 4, 12. Philem. 18 verweist, dabei aber nicht erwogen hat, daß ἀδικεῖν in jenen Stellen beleidigen, Leid zufügen, bedeutet und eine Person Subject ist. Hier dagegen fordert der Context die Bedeutung ‚schädigen', wie Apok. 7, 3. 9, 4. 11, 5, und οὐδέν ist Subject und durch die Negation οὐ μή verstärkt: nichts, gar nichts wird euch schädigen, womit der Gedanke nachdrucksvoll abgeschlosseu wird. Ueber den Sinn des V. bemerkt übrigens *v. Hofm.* richtig gegen *de W.* und *Mey.*, ‚daß den Jüngern damit nicht viel größere Gewalt zugesprochen wird, als welche sie bei der Heilung der Dämonischen geübt haben, sondern ihnen zum Bewußtsein gebracht

wird, daß sie bei diesen Heilungen nur von derselben überlegenen Macht über Satan und all das Seine Erfahrung gemacht haben, die ihnen die ungehinderte Ausübung ihres Berufes sichern wird.' — V. 20. „Doch — sezt der Herr hinzu — darüber freuet euch nicht, daß die Geister euch unterthan sind, freuet euch aber, daß eure Namen im Himmel angeschrieben sind." Gewalt über die Geister kann jemand besitzen, ohne dem Himmelreiche wirklich anzugehören (vgl. Mtth. 7, 21 ff.). Die Erfolge des Wirkens im Namen Jesu begründen weder ein Verdienst, noch liefern sie Bürgschaft für den Besitz des ewigen Lebens. Die Gewißheit, an dem Heilsgute der Erlösung teilzuhaben, beruht allein darauf, daß wir vom Herrn zu Gnaden angenommen werden, Bürger seines Reichs geworden sind. Das Anschreiben der Namen im Himmel ist Bild der Aufnahme in den Himmel, auf Grund der Vorstellung von dem Buche des Lebens, in welches die Namen der Himmelsbürger eingezeichnet sind, vgl. Exod. 32, 32. Ps. 69, 29. Jes. 4, 3 Phil. 4, 3. Apok. 3, 5 u. m. Comm. zu Ex. 32, 32.

V. 21 f. „In eben der Stunde jauchzte er im heiligen Geiste und sprach." Durch diese zeitliche Anknüpfung des folgenden Lobpreises der göttlichen Heilsordnung an die Rükkehr der Jünger deutet der Evangelist an, daß die Freude, welche Jesus bewegt aussprach, durch den freudigen Bericht der Zurückgekehrten hervorgerufen wurde. Diese Freude Jesu ist vom heiligen Geiste gewirkt, nicht subjectiv menschliche Empfindung; denn sie bezieht sich auf die Verwirklichung des Reiches Gottes, von welcher der Bericht der Jünger Zeugnis gab. Das *ταῦτα* kann selbstverständlich nicht mit *Mey.* auf die Thatsache, daß ihre Namen im Himmel angeschrieben sind (v. 20), bezogen werden. Es erhält seine Bestimmung aus dem Gegenstande der Lobpreisung, nämlich dem Gnadenrathe der Erlösung, daß Gott durch seinen Sohn Heil und Seligkeit den Menschen bereitet und denen, die den Sohn als Heiland und sein Wort in Glaubenseinfalt aufnehmen, aus Gnaden schenkt. Die Erkentnis dieses göttlichen Rathschlusses hängt ab von der Erkentnis des Sohnes, welcher allein den Vater kennt, und denen offenbart, welche ihn als die Offenbarung des Vaters erkennen. Dazu vgl. die Erkl. dieser Vv. zu Mtth. 11, 25—27, wo dieser Lobpreis des Vaters am Schlusse des Rückblickes Jesu auf den Erfolg der ersten Hälfte seiner galiläischen Wirksamkeit angeführt ist. Dort fehlt nur die einleitende Bemerkung zu v. 22, daß Jesus diese Worte zu den Jüngern gewendet gesprochen habe. — V. 23 u. 24. Den Ausspruch dieser Vv. hat Matth. in c. 13, 16 f. an die Antwort Jesu auf die Frage seiner Jünger, warum er zu dem Volke in Gleichnissen rede, angereiht, wo wir ihn erklärt haben. Auffallend erscheint hier die Einführung desselben mit der Bemerkung: „und gewendet zu seinen Jüngern insonderheit (*κατ' ἰδίαν*) sprach er, da das Vorhergehende auch schon *στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητάς* gesprochen ist (v. 22). Man hat daher diese Bemerkung entweder so erklärt, daß das v. 22 Gesprochene an einen größeren Jüngerkreis gerichtet war, oder daß sich inzwischen noch andere Zuhörer gesammelt hatten (*Olsh.*), oder daß er den Auf-

schluß v. 23 f. nicht öffentlich, sondern halblaut den Jüngern gegeben habe (*God.*); aber die beiden ersten Annahmen lassen sich mit der Gleichheit des στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητάς in v. 22 und v. 23 nicht zusammenreimen, und der lezteren steht entgegen, daß κατ' ἰδίαν nicht halblaut bedeutet. Dagegen findet *v. Hofm.* in dem στραφεὶς — — κατ' ἰδίαν die Andeutung des Erzählers, daß er einen mit dem Vorhergehenden zeitlich nicht zusammenhängenden Ausspruch Jesu als einen irgendwann an die Jünger sonderlich gerichteten anschließe, weil er verwandten Inhalts mit dem ist, was Jesus bei der Rükkehr der Jünger gesprochen hat. Einfacher scheint es zu sein, κατ' ἰδίαν als eine Andeutung des Erzählers zu fassen, daß Jesus mit dem Folgenden den Siebzig insonderheit die Herrlichkeit des Amtes des Verkündigung des Evangeliums an's Herz legen wolte, um sie für ihren Jüngerberuf zu ermutigen. Bei den βασιλεῖς, welche Luk. statt der δίκαιοι (Matth.) nent, hat man an Könige wie David, Salomo, Hiskia, Josia zu denken.

Dem Berichte von der Aussendung der Siebzig hat die neuere Kritik den geschichtlichen Charakter abgesprochen, weil die anderen Evangelisten davon nichts wissen und die Angabe ebensosehr aller äußeren Unterstützung als der inneren Warscheinlichkeit ermangele (*Strauss, de W., Gfroerer, v. Ammon, Baur, Schwegler* u. v. A.). Während aber die Meisten sie nur für eine unverbürgte Sage der urchristlichen Ueberlieferung ansehen, hat *Baur* (die Evangelien S. 498 ff.) sie für eine Erfindung des Lukas ausgegeben, um die Aussendung der Zwölf zu verkleinern und die des Paulus und seiner Gehilfen, deren Vorläufer gleichsam die Siebzig sein sollen, zu verherrlichen. Auch *Köstlin* (S. 267 f.) hält — aber ohne eine tendenziöse Herabsetzung der Zwölf anzunehmen — den Bericht für eine die Heidenmission typisch vorbildende Erzählung, und *Ewald* (Evangelien S. 350) meint, daß sie aus einer späteren Zeit stamme, wo das allmähliche Hinschwinden der Zwölf die übrigen Begleiter des Herrn desto wichtiger gemacht, so daß man unwillkürlich, was zuerst von den Zwölfen galt, auf einen weiteren Kreis übergetragen habe. Hiernach meint er in der Gesch. des apostol. Zeitalters S. 172 f., daß sie zu den 120 Personen Act. 1, 15 gehört haben. — Gegen diese Hypothesen hat schon *Mey.* mit Recht geltend gemacht: 1. das Schweigen sowol der anderen Evangelisten als auch der späteren Geschichte erklärt sich daraus genügend, daß die Siebzig nicht eine bleibende Function, sondern nur eine vorübergehende, sonderliche Bestimmung für den Reisezug Jesu bekommen. 2. ‚Daß Jesus überhaupt einen größeren Kreis beständiger Schüler außer den Zwölfen um sich hatte, aus dem er für einen besonderen Auftrag 70 bestellen konte, ist an sich und aus Stellen wie Act. 1, 15. 21. 1 Kor. 15, 6, auch Joh. 6, 60 nicht zu bezweifeln'. 3. Wäre der Bericht Produkt des Verfassers oder der Sage, so würde die Apostelgeschichte nicht völlig über die 70 schweigen, und die Sage überhaupt Concreteres über dieselben erzählt haben; und wenn der Bericht die Heidenmission hätte typisch vorbilden sollen, würden wenigstens in die Instructionsrede speciellere Beziehungen eingeflochten sein, welche gänzlich fehlen. Damit ist sowol der tendenziöse Charakter, als auch der sagenhafte Ursprung dieser Erzählung im allgemeinen zurückgewiesen, aber die geschichtliche Warheit derselben nicht hinreichend gerechtfertigt. Nach *Weiss* soll der Bericht von einer gewissen

Unklarheit nicht freizusprechen sein. Zu dem in v. 1 angegebenen Zwecke ihrer Sendung, die Wirksamkeit Jesu an den Orten, wohin er selbst gehen wolte, vorzubereiten, sollen die Aufträge der folgenden Rede nicht passen, indem diese die Abgesandten als selbständige Arbeiter charakterisire (v. 2), die nicht anders als die Zwölf für ihre Reiseausrüstung und die Ausübung ihrer Mission Anweisungen erhalten (v. 4. 6. 10. 11); die Rede setze in v. 7 eine längere Wirksamkeit voraus und vindicire ihnen eine Thätigkeit, die nicht auf eine Vorbereitung, sondern auf einen Ersatz seiner eigenen Wirksamkeit hindeute (v. 8. 9. 12—16). Diese Unklarheit glaubt *Weiss* mit *Holtzm.* und *Weizs.* nur aus den benuzten Quellen erklären zu können. Die Instructionsrede stamme aus derselben Quelle (den *Logia*), aus welcher Mark. 6, 8—11 vereinzelte Sprüche für die Instruction der Zwölf entlehnt und der erste Evangelist (Matth. in c. 10) unter Mitbenutzung von Mrk. 6 seine Instructionsrede gebildet habe. Diese Rede habe Luk. in 9, 3—5 nach Mark. als Instruction an die Zwölf gegeben. Da er nun voraussezte, daß es sich hier um eine zweite Sendung handele, so habe er in der Meinung, daß diese einem weiteren Kreise gegolten habe, aus den *Logia* hier die Instructionsrede vollständig wiedergegeben. Woher aber Luk. die Vorstellung von einer zweiten Sendung von 70 Jüngern genommen habe, läßt *Weiss* dahingestelt bleiben, während *Holtzm.* der Meinung ist, daß der Verf. des 3. Evangeliums die Gelegenheit zur Anbringung der ganzen Rede aus dem Eigenen geschaffen habe. Aber die angebliche ‚Unklarheit' des Berichts nötigt durchaus nicht zu so willkürlichen Hypothesen. Mit dem Dahingesteltseinlassen des Ursprungs der Ueberlieferung von den Siebzig ist die Schwierigkeit der Sache nicht beseitigt, sondern nur oberflächlich verdekt. Bezog sich die in den *Logia* enthaltene Instructionsrede auf die Aussendung der Zwölf, so hat Luk., wenn er dieselbe auf die Aussendung der Siebzig bezog, entweder seine Quelle ohne Sachkentnis und Kritik mechanisch excerpirt oder absichtlich alterirt. Die leztere Annahme wird aber nicht nur durch die oben angeführten Gründe von *Mey.*, sondern auch durch den im allgemeinen anerkanten geschichtlichen Charakter des Luk.-Ev. ausgeschlossen, und die erste hat in dem Inhalte und der Beschaffenheit der Instructionsrede keine haltbare Stütze — Die Aussendung der Siebzig betrachtet *Ebrard* (wiss. Krit. S. 492) richtig als ‚noch einen Versuch, dem Volke im ganzen Lande umher noch einmal das Heil anzubieten'. Zu dem Ende sandte der Herr sie paarweise in die Städte und Dörfer, wohin er wandern wolte, mit dem Auftrage, da wo sie Aufnahme finden, den Samen seiner Heilsverkündigung auszustreuen. Ein solcher Versuch paßte sehr gut in die Zeit, wo der Herr seine Wirksamkeit in Galiläa beendigt hatte und sich anschickte, nach Jerusalem zu ziehen, um dort durch Leiden, Sterben und Auferstehung das begonnene Werk der Erlösung zu vollenden. Der angegebene Zweck ihrer Aussendung, das Kommen Jesu vorzubereiten, war im wesentlichen der gleiche mit dem Zwecke der Aussendung der Zwölf. Daher die Uebereinstimmung in den Hauptpunkten der Instruction für die beiden Sendungen. Diese erscheint nur dann unpassend, wenn man dieselbe sich als nur für die vorläufige Mission bestimt vorstelt, während der Herr in beiden Fällen den ganzen Missionsberuf seiner Jünger ins Auge faßte. Darauf deutet nicht nur die Aufforderung hin, den Herrn der Ernte um Arbeiter zu bitten, sondern auch die v. 4—6 und weiter folgende Anweisung über die Ausrüstung

zur Reise, über die Ausübung ihrer Mission und die Belehrung über den Erfolg derselben, die er ihnen nach ihrer Rükkehr über ihre Wirksamkeit erteilt. Die Beschaffenheit aber der Berichte in den 3 Evangelien will nach dem Zwecke und Plane dieser Evangelien beurteilt sein. Matth. und Mark. erwähnen nur die Aussendung der Zwölfe, wobei Mark. dem Charakter seines Evangeliums entsprechend nur die Hauptpunkte der Instruction kurz erwähnt, Matth. hingegen den wesentlichen Inhalt der gesamten Instruction mitteilt. Luk. endlich hat bei dem Berichte von der Sendung der Zwölf schon die später erfolgte Sendung der Siebzig im Auge und beschränkt sich daher in c. 9 auch nur auf eine kurze Angabe der Hauptpunkte, weil er nach der Schilderung der galiläischen Wirksamkeit des Herrn in einem besonderen Abschnitte über die Lehre Jesu vom Reiche Gottes zusammenhängend ausführlich berichten wolte. Nach diesem Plane hat er den Bericht von der Sendung der Siebzig in diese Schilderung der Lehrthätigkeit Jesu aufgenommen und hier alle wesentlichen Lehren zusammengestelt, welche der Herr seinen Jüngern über die Ausrichtung ihres Missionsberufes gegeben hat.

V. 25—37. **Der Gesetzeslehrer und der barmherzige Samariter.**[1] — V. 25. Mit den Worten: „Und siehe ein Gesetzeslehrer stand auf ihn versuchend", wird eine vom Vorhergehenden verschiedene Begebenheit angeführt. Das *ἀνέστη* zeigt, daß wir uns Jesum nicht irgendwo auf der Reise, sondern mitten in einer um ihn herum sitzenden Versammlung zu denken haben (*God., v. Hofm.* u. A.). Willkürlich folgert *Weiss* daraus, daß bei der vorigen Scene noch Andere als die Siebzig zugegen waren. Mit *ἐκπειράζων* deutet der Evangelist an, daß es dem *νομικός* bei seiner an Jesum gerichten Frage nicht um Belehrung zu thun war. Als Gesetzkundiger mußte er auch wissen, welche Forderung das Gesetz an den stelt, der das ewige Leben erlangen will. Doch wolte er mit seiner Frage auch Jesu nicht eine Antwort entlocken, auf die sich der Vorwurf der Nichtachtung oder Uebertretung des Gesetzes gründen ließ. Dazu eignete sich diese Frage nicht. Es war nur eine Disputirfrage, um zu sehen, ob Jesus darauf eine Antwort zu geben im Stande sei, gegen die sich nichts einwenden ließ. V. 26 f. Jesus nötigt ihn aber durch die Gegenfrage, was im Gesetz darüber geschrieben

---

1) V. 25. Das *καί* der Rec. vor *λέγων* fehlt in ℵ*BLΞ* und ist von *Tisch. 8* als unnötig gestrichen. V. 27. Das *ἐν τῇ ὅλῃ* vor *ψυχ.*, *ἰσχ.* u. *διανοίᾳ*, welches ℵ*B*(*D*)*LΞ* haben, ist in der Rec. nach dem vorhergehenden *ἐξ ὅλης τ. καρδίας* und den LXX conformirt. V. 29. Statt *δικαιοῦν* (Rec.) ist nach ℵ*BC*DLΞ al. δικαιῶσαι* zu lesen. In v. 30 hat *Tisch. 8* nach ℵ**BC** das verbindende *δέ* nach *ὑπολαβών* gestrichen, und am Schlusse des V. *τυγχάνοντα*, weil es in ℵ*BDLΞ* und Verss. fehlt und entbehrlich ist. In v. 32 fehlt *γενόμενος* in ℵ°*BLXΞ* und ist wol nur eingeschoben, weil man übersah, daß *κατὰ τὸν τόπον* zum folgenden *ἐλθών* gehört; doch hat es *Tisch. 8* beibehalten. V. 33. Hinter *ἰδών* fehlt *αὐτόν* in ℵ*BLΞ* und ist wol nur von den Emendatoren eingeschoben, wie das *αὐτόν* v. 32, welches *Lchm.* nach *ADΓΔ al.* aufgenommen hat. V. 35. *ἐξελθών* hinter *αὔριον* fehlt in ℵ*BDLXΞ* und den meisten Verss., und ist wol nur zur Verdeutlichung eingeschoben und von *Lchm.* und *Tisch. 8* getilgt. In v. 36 fehlt *οὖν* in ℵ*BLΞ*, und in v. 37 ist *δέ* durch ℵ*BC*DFLΔΞ al.* so bezeugt, daß das *οὖν* in *AC*³*PΓΔΠ al.* dagegen nicht in Betracht kommen kann.

stehe, die ihm vorgelegte Frage sich selber zu beantworten, und erklärt dann die aus dem Gesetze Deut. 6, 5 u. Lev. 19, 18 entnommene Antwort für richtig, mit dem Bescheide: „Thue das, so wirst du leben.“ *πῶς ἀναγινώσκεις* „wie liesest du?“ entspricht der Formel מאי קראת, mit welcher die Rabbinen bei Disputationen auf Vorschriften des Gesetzes zu verweisen pflegten, vgl *Lightf. hor. ad h. l.* Die Stelle Deut. 6, 5 ist so angeführt, daß zu der dem Grundtexte entsprechenden Aufzählung *καρδίας*, *ψυχῆ* und *ἰσχύϊ* noch nach der LXX *καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου* zugesezt ist. Vgl. die Bem. zu Mrk. 12, 30, — V. 29. Mit diesem Bescheide war der Gesetzeslehrer beschämt. Um aber seiner Frage wegen sich zu rechtfertigen d. h. den Schein zu wahren, daß er sich wirklich eine Belehrung erbeten habe, indem das Gesetz über den fraglichen Punkt keinen vollständigen Aufschluß biete, fragt er sofort weiter: „Und wer ist mein Nächster?“ Durch *καὶ* wird diese weitere Frage in unmittelbare Verbindung mit der ersten gesezt, als zum vollen Verständnisse derselben gehörig. Darauf gibt der Herr ihm Antwort mit der v. 30 folgenden Erzählung, in welcher ein möglicher Fall als wirklich vorgekommen dargestelt ist. *ὑπολαμβάνειν* heißt: die Rede eines Andern durch Erwiderung aufnehmen, im N. T. nur hier, oft bei den LXX und den Classikern. Ein Mensch (*ἄνθρωπός τις*) ohne nähere Bezeichnung seiner Person und seines Standes (aber nach dem Contexte als Jude, nicht als Heide, wie *Olsh.* meinte, zu denken) ging von Jerusalem nach Jericho und fiel in der wüsten Gegend zwischen beiden Städten (vgl. *Joseph. bel. jud. IV, 8, 3*) unter Räuber, die ihn nicht nur auszogen, sondern auch (weil er sich beim Berauben widersezte) schlugen, daß er halbtodt liegen blieb. V. 31 f. Zufällig (*κατὰ συγκυρίαν*) zogen nun desselben Weges zuerst ein Priester, dann ein Levit. Beide sahen den Menschen liegen und gingen an ihm vorüber, ohne sich um den halbtodt am Wege Liegenden zu bekümmern (*ἀντιπαρέρχεσθαι* gegenüber vorbeigehen). V. 33 f. Nach beiden zog ein Samariter des Wegs (*ὁδεύων*), kam auf ihn zu (*κατὰ c. accus.* von der Richtung nach einem Gegenstande hin; vgl. *Winer* §. 49, *d. b*)). Als er ihn gesehen, nahm er sich erbarmend seiner an; verband seine Wunden, Oel und Wein darauf gießend um sie zu reinigen und zu mildern, sezte ihn auf sein eigenes Thier (Reitthier) und brachte zu Fuße nebenher gehend ihn in eine Herberge und verpflegte ihn. Und da er weiter reisen wolte, gab er gegen den morgenden Tag hin dem Wirte zwei Denare mit den Worten: „Pflege sein und was du etwa außerdem noch aufwenden wirst, werde ich dir bezahlen, wenn ich wiederkomme“. *προσδαπανᾶν* noch dazu oder außerdem aufwenden; *ἐπανέρχεσθαι* an einen Ort zurückkommen. — V. 36. Die Lehre aus dieser Geschichte faßt der Herr in die an den Gesetzeslehrer gerichtete Frage: „Wer von diesen Dreien dünket dir der Nächste geworden zu sein dem unter die Räuber Gefallenen?“ Auf die so gestelte Frage konte der Schriftgelehrte nicht anders antworten als: „der, welcher ihm das (erwähnte) Erbarmen erzeigt hat“, wobei vielleicht geflissentlich der Samaritername vermieden ist. V. 37. Wenn hierauf der Herr ihm weiter sagt:

„Geh und thue auch du desgleichen“ (*καὶ σὺ* gehört nicht zu *πορεύου* sondern zu *ποίει*), so erteilt er ihm auf seine Frage: wer sein Nächster sei, eine solche Antwort, die ihm zum Bewußtsein bringen soll, was ihm fehlt, um das Gebot der Nächstenliebe erfüllen zu können. Er gibt ihm nämlich damit zu verstehen: Wer gewillt ist, das Gebot der Nächstenliebe zu erfüllen, der fragt nicht darnach, wer der Nächste sei und wie weit die gebotene Liebespflicht sich erstrecke, sondern er sieht nur darauf, wer seiner Liebe bedarf, und erzeigt sie demselben als seinem Nächsten, gleichviel ob er durch irdische Bande und Verhältnisse ihm nahe steht oder ferne. Der Priester und der Levit gingen an dem Unglücklichen teilnahmlos vorüber, obwol sie in demselben einen Volksgenossen vermuten konten. Der Samariter nahm sich seiner an, ohne Rücksicht darauf, daß er ein Angehöriger des ihm feindseligen Volkes war, weil er Liebe zu üben für seine Pflicht erkante (vgl. *v. Hofm.* z. d. St.).

Die Geschichte von dem barmherzigen Samariter haben die Kchvv. von *Origenes* an allegorisch gedeutet, und unter dem Samariter Christum, unter dem unter die Räuber Gefallenen Adam verstanden und demgemäß die übrigen Züge einzeln mannigfach weiter ausgedeutet. Als *Auslegung* des Schriftwortes ist diese allegorische Deutung nicht zu rechtfertigen und dagegen die Bemerkung *Calvin's*: *Scripturae major habenda est reverentia, quam ut germanum ejus sensum hac licentia transfigurare liceat*, im Rechte. Doch darf sich die rechte *reverentia* gegen die Schrift nicht auf die Verwerfung der Allegorese beschränken, sondern sie hat auch den ewigen, für alle Menschen und Zeiten gültigen Gehalt des Schriftwortes aus seiner zeitgeschichtlichen Einkleidung zu entwickeln und anzuwenden. Dieser Gehalt ist mit der Erklärung des *sensus literalis* nicht erschöpft. Das Bild der Nächstenliebe, welches in dieser Geschichte dem Gesetzeslehrer zur Nachahmung vorgehalten wird, konte nur Christus entwerfen, der sein Leben für die Menschen dahingegeben hat, um sie von der Sünde und dem Verderben zu erretten. Solche nicht auf Verwandtschaft, Freundschaft und andere irdische Verbindungen sich beschränkende, sondern nur das Elend und die Not der Mitmenschen ins Auge fassende Liebe hat aber Jesus nicht blos gelehrt, sondern vor allem selbst geübt; und in dieser Liebesbethätigung ist Christus nicht nur ein Vorbild des barmherzigen Samariters, sondern das Urbild der wahren Nächstenliebe, welche seine Jünger von ihm lernen und durch seinen Geist in ihren Herzen sich wecken lassen sollen. Darin liegt die Berechtigung, diese Geschichte auf Christum als das Urbild des barmherzigen Samariters anzuwenden und für die Erbauung der Gemeinde homiletisch und katechetisch zu verwenden.

V. 38—42. **Martha und Maria.**[1] Auf der Wanderung mit den Jüngern begriffen kam Jesus in einen Flecken, wo ihn eine Frau

1) V. 38. Vor *αὐτός* fehlt *καί* der Rec. in ℵ*BLΞ* und notwendig ist es nicht, da das nach *ἐγένετο* folgende Hauptverbum des Satzes bald mit bald ohne *καί* angeschlossen ist. Statt der Rec. *εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς* hat *Tisch. 8 εἰς τὴν οἰκίαν* nach ℵ*CLΞ* aufgenommen (in *B* fehlt der Zusatz ganz). V. 39. Statt der Rec. *παρακαθίσασα* (in $C^3DP\Gamma$ *al.*) hat *Tisch. 8* das seltene *παρακαθεσθεῖσα* in ℵ*ABC*LΞ* vorgezogen. So auch *πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου* in ℵ*B*C*LΞ al.*

Namens Martha ins Haus aufnahm. Zeitlich hängt dieser Vorgang mit dem Vorhergehenden nicht zusammen. Dort (v. 25) sahen wir Jesum in einer Umgebung, wo ein Schriftgelehrter sich von seinem Sitze erhob, um eine Frage an ihn zu richten; hier (v. 38) sehen wir ihn auf der Wanderung mit seinen Jüngern in einen Flecken kommen, wo er in einem Hause gastlich aufgenommen wird. Der Anlaß, sie zusammenzustellen ist in ihrer sachlichen Verwandtschaft zu suchen; doch nicht darin, daß ‚der Pauliner dem Stück, welches die Nächstenliebe empfiehlt, ein Pendant geben wolte, in dem aller Nachdruck auf das Hören des Wortes Jesu fält' (*Weiss*), sondern darin, daß Jesus dort lehrt, welche Forderung das Gesetz an den stelt, der durch sein Thun das ewige Leben gewinnen will, hier die volle Hingabe an sein Wort als das gute Teil bezeichnet, das zu erwählen sei. — Zeit und Ort dieser Begebenheit sind nicht genant, nicht weil sie in der Ueberlieferung der schriftlichen Quelle, der Luk. folgte, nicht bewahrt waren (*Weiss*), sondern weil sie für den Zweck, zu welchem Luk. dieselbe mitteilt, von keinem Belange waren. Martha und ihre Schwester Maria sind offenbar die beiden nach Joh. 11, 1. 12, 1 f. in Bethanien im eigenen Hause wohnenden Schwestern, deren Bruder Lazarus Jesus später vom Tode auferweckte. Der Bruder ist hier nicht erwähnt, weil sich das Wesen der Geschichte an die Schwestern knüpft. Da diese Geschichte sich jedenfalls vor der Joh. 11 erzählten Begebenheit zugetragen hat, so haben die Ausll., welche ἐν τῷ πορεύεσθαι von der Fortsetzung des 9,51 erwähnten Reisezugs nach Jerusalem verstehen, entweder angenommen, daß der Erzähler den Wohnort der beiden Schwestern nicht gekant und ihn in irgend einen Flecken Galiläa's verlegt habe (*Mey.*), oder daß Martha und Maria früher in Galiläa gewohnt und erst nachher in Bethanien sich niedergelassen haben (*Hngstb.*), oder daß die Geschichte bei einem früheren Besuche Jesu in Judäa vorgefallen sei (*God.*). Aber dieser Auskunftsmittel bedarf es nicht, da Luk. hier keinen Reisebericht gibt, sondern der Wanderung Jesu nur Erwähnung thut, um die Situation des folgenden Vorganges deutlich zu machen. Auch die Nennung der beiden Schwestern dient nur dazu, sie in der Erzählung unterscheiden zu können. Aus der Angabe, daß Martha Jesum ins Haus aufnahm, läßt sich ebenso wenig folgern, daß sie die Besitzerin des Hauses oder die Hausfrau oder Witwe gewesen sei, als daß Jesus allein in ihr Haus eingekehrt sei und die Jünger draußen gelassen habe. Das

---

statt *παρὰ τοὺς πόδ. τοῦ Ἰησοῦ* in *AB*³*DPΓΔ al.*, da *τοῦ κυρίου* auch die meisten Verss. haben. Auch in v. 41 ist *ὁ κύριος* in ℵ*B***L* und Verss. der Rec. *ὁ Ἰησοῦς* vorzuziehen. *Tisch. 8* hat nach ℵ*BCDL θορυβάζῃ* dem *τυρβάζῃ* Rec. in *AB*³*PΓ al.* mit Recht vorgezogen, da das sonst nicht weiter vorkommende *θορυβάζῃ* nicht mit *Mey.* für Interpretament von *τυρβάζῃ* gehalten werden kann. In v. 42 haben ℵ*BC*²*L copt., syr. aeth. ὀλίγων δὲ χρεία ἐστίν, ἢ ἑνός* mit folgendem *γάρ* statt *ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία* mit folgendem *δέ* in *AC***PΓΔΛΠ al., vulg. syr.* Die leztere kürzere Lesart (Rec.) hat *Tisch. 8* vorgezogen, wogegen *Weiss* die erstere als die schwierigere in Schutz genommen hat. Aber sie verdankt sicher ihre Entstehung nur einer unrichtigen Deutung.

Haus ist ebenso Maria's als Martha's Haus, d. h. das Haus, in welchem sie wohnten, und daß Martha Jesum gastlich aufnahm, wird nur deshalb erwähnt, weil damit die Geschäftigkeit zusammenhängt, die sie v. 40 gegen Jesum geltend macht. Darauf zielt die ganze Erzählung ab; auch die Bemerkung über Maria v. 39: „welche auch (ἥ καὶ) zu den Füßen des Herrn sich gesezt habend sein Wort hörte". Mit dem καί vor παρακαθεσθεῖσα ist weder gesagt, daß sie außer anderem auch dies that (*Mey.*), noch daß sie es nach vollbrachtem Dienstgeschäfte that (*God.*), da ja Martha darüber ungehalten ist, daß sie nichts anderes that, sondern καί besagt, daß sie um Jesu Wort zu hören, nicht etwa vorübergehend bei ihm blieb, sondern daß sie sich eigens dazu zu seinen Füßen niedersezte (*Weiss, v. Hofm.*). παρακαθέζομαι sich daneben niedersetzen, gehört der späteren Gräcität an. V. 40. Martha aber ließ sich um vieler Dienstleistung willen abziehen. Wenn sie dann vor Jesum hintretend sagte: „Herr kümmerst du dich nicht darum, daß meine Schwester mich allein dienen gelassen hat? Sage ihr nun, daß sie mit mir Hand anlegt", so liegt in dem κατέλιπεν nicht notwendig, daß sie vorher der Schwester geholfen (*Stier, Mey.*), sondern nur daß sie eigentlich hätte mithelfen sollen. V. 41. Aber der Herr antwortet ihr: „Martha, Martha, du sorgest und tummelst dich um vieles". Die zweimalige Anrede Μάρθα mildert den folgenden Tadel, indem sich darin die Liebe zu der Angeredeten ausspricht. Das μεριμνᾷς κ. τυρβάζῃ deutet an, daß sie sich unnütz viel zu schaffen machte und in dieser Vielgeschäftigkeit ganz aufging. Der Herr sagt weiter: „Eins aber ist nötig". Beachtet man hiebei das adversative δέ, so erkent man sofort, daß Jesus nicht das Essen oder die Bewirtung meint, daß er nicht sagen will: ein Gericht Essen ist nur nötig, sondern daß er das Eine, was nötig ist, dem Sorgen und Bemühen περὶ πολλά entgegensezt. Und was er unter ἑνός versteht, sagt der folgende, mit erläuterndem γάρ eingeführte Satz: „Maria nämlich hat das gute Teil erwählt, welches nicht von ihr genommen werden soll." Daß in ἀγαθὴ μερίς nicht eine Anspielung auf das Ehrenstück beim Mahle (*God.*) liegen kann, bedarf hiernach keines Beweises. ‚Der Ausdruck μερίς ist dadurch veranlaßt, daß sich die beiden Schwestern in das geteilt hatten, wozu Jesu Anwesenheit auffordern mochte' (*v. Hofm.*). Martha meinte sich möglichst viel um ihn bemühen zu müssen, Maria sezte sich zu seinen Füßen, um sein Wort zu hören. Dieses nent der Herr das gute Teil (ἀγαθήν nicht *optimam,* sondern das gute κ. ἐξοχ.), und zwar im Gegensatz gegen die Vielgeschäftigkeit der Martha, jedoch nicht so, daß er damit deren Thun als *malum* bezeichnet; denn nicht ihr Bemühen um den Gast als solches, worin sich ja auch Liebe kundthat, tadelt er, sondern nur daß sie dabei sich unnötig viel zu schaffen macht und das Wichtige außer Acht läßt. ἥτις welches als solches nicht von ihr genommen werden soll, d. h. welches sie behalten wird. Dies sezt der Herr zunächst in Bezug auf den Antrag der Martha v. 40 hinzu, meint aber nicht die Unverlierbarkeit seines Wortes, sondern nur den bleibenden Wert des von Maria erwählten Teils, ohne damit anzu-

deuten, daß für Martha's Vielgeschäftigkeit eine Zeit kommen werde, wo sie aufhören muß.

Völlige Verkennung oder vielmehr Entstellung des Wortlautes und sachlichen Gehaltes dieser Erzählung liegt der von den Tendenzkritikern der Tübinger Schule (*Baur, Zeller, Schwegl., Hlgf.*) versuchten allegorischen Deutung zu Grunde, daß der Erzähler in der Person der Martha den judaistischen Gesetzeseifer, in dem Verhalten der Maria die paulinische Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben ohne Werke veranschaulicht habe, da bei dieser Allegorisirung der Geschichte ganz übersehen wird, daß die Mühe, die sich Martha um die gastliche Bewirtung Jesu machte, vom Gesetzesdienst grundverschieden ist.

Cap. XI. Vom Gebete und seiner Erhörung. Lästerung Jesu und Zeichenforderung. Weherufe über die Pharisäer und Gesetzeslehrer.

V. 1—13. **Gebet und Gebetserhörung.**[1] — V. 1. Als Anlaß zur Bitte eines Jüngers: „Herr lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger gelehrt hat", ist erwähnt, daß Jesus sich an einem Orte befand und betete, also ohne Zweifel mit den Jüngern allein war. Zeit und Ort sind nicht näher bestimt, weil für die folgende Belehrung der Jünger über das Gebet und seine Erhörung von keiner Bedeutung. Der Anblick des betenden Messias bewog den Jünger, Jesum als er aufgehört hatte zu beten, mit dieser Bitte anzugehen. Die Motivirung derselben mit den Worten: wie auch Johannes seine Jünger gelehrt hat, zeigt, daß der genante Anlaß nicht von Luk. erfunden ist, sondern überliefert war. Von den Johannesjüngern ist aus 5, 33 bekant, daß sie viel fasteten und beteten, wobei sie offenbar auch stehender Gebete, die ihr Meister sie gelehrt hatte, sich bedienten. Der Inhalt dieser

---

1) V. 2—4. In ℵ*BL*, Minusk., *Vulg., Arm.* fehlt hinter *πάτερ*: *ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, in *BL*, Minusk., *Vulg., Arm.* die dritte Bitte: *γενηθήτω τὸ θελ. . . . τῆς γῆς*, und in ℵ**BL*, Minusk., *Vulg. Arm.* auch die lezte Bitte *ἀλλὰ ῥῦσαι — — πονηροῦ*. Diese Worte hat daher *Tisch.* aus dem Texte entfernt und auch *Mey., Weiss* u. A. halten sie für Zusätze aus dem VU. bei Matth. Da diese Zusätze aber in *ACD cet.* stehen, so haben sie nach dem *Elzev.* Texte auch *Griesb., Scholz* u. *Lachm.* beibehalten und lezterer nur bei der dritten Bitte *ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς* in Klammern gesezt. — Nach *Greg. Nyss.* soll Luk. statt *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου* geschrieben haben *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς;* und bei *Marcion* soll die erste Bitte so gelautet haben. Beide Lesarten sind alte Glossen aus v. 13 gebildet, wogegen *Hlgf.* und *Volkm.* die Marcionitische Lesart für ursprünglich und weil specifisch paulinisch und lukanisch vorziehen und den kanonischen Text für Aenderung nach Matth. halten wollen. In v. 4 hat *Tisch. 8 ἀφίομεν* aus ℵ^{c}*ABCDEG cet.* statt *ἀφίεμεν* Rec. in ℵ**FLMS al.*, in v. 5 *εἴπῃ* aus ℵ*BCEFG cet.* statt *ἐρεῖ* in *ADK MP al.;* in v. 10 u. 11 *ἀνοιχθήσεται* aus *AEFGHK cet.* statt *ἀνοιγήσεται* in ℵ*CLMRX al.*, da lezteres nach Matth. 7, 7. 8 conformirt erscheint; und in v. 12 *αἰτήσει* aus ℵ*ABCD cet.* statt *αἰτήσῃ* in *EFGM eet.* aufgenommen.

Gebete wird sich auf die Nähe des Himmelreichs bezogen haben, die er verkündigte. Hiernach lag es den Jüngern Jesu nahe, auch von ihrem Meister sich eine Anweisung über ein der Verkündigung des Evangeliums entsprechendes Gebet zu erbitten. — V. 2. Die Worte: „wenn ihr betet so sprechet", deuten nicht darauf hin, daß Jesus seinen Jüngern das folgende Gebet als eine besondere Gebetsformel geben wolte (gegen *Weiss*), denn sie sagen nicht *was*, sondern *wie* sie überhaupt beten sollen, und die einzelnen Bitten geben auch nur im allgemeinen Inhalt und Art des Gebetes an. Gott sollen sie πάτερ anreden; als Jünger des Sohnes Gottes sollen sie im Bewußtsein ihrer Gotteskindschaft beten. — Die folgenden fünf Bitten haben wir schon zu Mtth. 6, 9—13 erklärt und dort (S. 182) auch bereits die Verschiedenheit, daß in unserem Texte nach den ältesten kritischen Zeugen die dritte und siebente Bitte des V.U. bei Matth. fehlen, besprochen und die Annahme vieler neuerer Kritiker, daß Luk. die ursprüngliche kurze Form dieser Gebetsanweisung, Matth. hingegen eine Erweiterung derselben gebe, als nicht erweislich abgelehnt.

V. 5 ff. Nachdem der Herr die Jünger gelehrt, wie und was sie beten sollen, versichert er sie noch der Erhörung ihres Gebets, um sie zum Beten zu ermuntern. Gegen diese Verknüpfung des Folgenden mit dem Vorhergehenden hat zwar *v. Hofm.* eingewandt, daß bei diesem Anlasse, wo er die Jünger nicht von selbst belehrt, sondern nur der Bitte sie beten zu lehren entspricht, eine Ermutigung zum Beten, eine Versicherung der Gebetserhörung nicht angezeigt sei; allein ein Grund für diese Meinung ist nicht einzusehen. Die Einführungsformel καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς schließt einen zeitlichen Anschluß nicht aus, sondern dient nur dazu, das Folgende als einen weiteren Punkt der Belehrung zu markiren. In v. 5—8 macht der Herr ihnen durch ein aus dem Leben gegriffenes Gleichnis klar, daß selbst unter Menschen die Bitte eines Freundes von dem andern nicht unerhört gelassen werde. Die Structur der Periode, in welcher nach hebräischer Art die einzelnen Sätze ohne periodologische Gliederung durch καί an einander gereiht sind, wird verschieden erklärt. *Bleek, Mey., God.* u. A. nehmen eine Anakoluthie an, indem von der anfänglichen Frageform entweder schon mit καὶ εἴπῃ αὐτῷ oder doch mit κἀκεῖνος ἔσωθεν ἀποκριθεὶς εἴπῃ in die Form eines Bedingungssatzes übergegangen sei und dann die Rede so fortgesezt werde, als ob sie mit ἐάν begonnen wäre, wornach sich auch der mit v. 8 beginnende Nachsatz gerichtet habe. Richtiger hat *v. Hofm.* v. 8, da er nicht die Form eines Nachsatzes hat, als selbständigen Satz und alles Vorhergehende als Frage genommen, worauf v. 8 die Antwort bringt. Die Frage hat verneinenden Sinn, und der Gedanke ist deutsch so auszudrücken: Wer von euch wird einen Freund haben, welcher, wenn er zu demselben zu Mitternacht komt und ihn um drei Brote bittet, um sie einem bei ihm von der Reise eingekehrten Freunde vorzusetzen, von drinnen heraus antworten würde: Mache mir keine Mühe, die Thür ist schon verschlossen und . . ., ich kann nicht aufstehen und dir geben? Die Antwort gibt v. 8: „Ich sage euch (so thut ein

Freund nicht), wenn er auch nicht aufstehen und ihm geben würde, weil er (der Bittende) sein Freund ist, so wird er aufstehen und ihm geben so viel er bedarf wenigstens *διὰ τὴν ἀναιδείαν αὐτοῦ* d. h. wegen seiner Dreistigkeit, nicht: wegen seiner Unverschämtheit, weil er nicht abläßt zu bitten. Denn daß er mit Bitten nicht nachließ, ist nicht gesagt, sondern in der Frage mit verneinendem Sinn vorausgesezt, daß der Freund, der um Mitternacht bittend angegangen wird, nicht das Verschlossensein der Thür und das Schlafen seiner Kinder als Grund, das Erbetene nicht zu gewähren, geltend machen werde. *ἀναιδεία* ist die Dreistigkeit, die sich nicht scheut, dem Freunde zu ganz ungelegener Zeit die Erfüllung der Bitte zuzumuten. Das Einzelne in dem Gleichnisse ist nicht weiter auszudeuten, etwa die Bitte um drei Brote, so daß er eins brauchte um den Gast zu sättigen, ein zweites um selbst mitzuessen, und das dritte, um des Anstandes wegen etwas übrig zu haben (*God.* u. A.). Daß die Thür verschlossen sei und die Kinder schon bei ihm im Bette sind, die er im Schlafe nicht stören will, ist nur erwähnt, um die Unbequemlichkeit zu schildern, welche die Gewährung der Bitte verursacht. — V. 9. *Κἀγὼ ὑμῖν λέγω* „und *ich* sage euch". Mit *κἀγώ* wird das was Jesus weiter sagt, als die Lehre hervorgehoben, die sich aus dem Gleichnisse für die Jünger ergibt. Was der Freund in dem angegebenen Falle thun wird, das könt ihr — *ich* sage es euch — vielmehr von dem Vater im Himmel erwarten. Bittet nur so wird euch gegeben werden u. s. w. Die Anwendung des Gleichnisses auf den himmlischen Vater ist zwar erst in v. 13 ausgesprochen, aber sie liegt schon bei *αἰτεῖτε cet.* zu Grunde und ist nur in v. 11 u. 12 durch einige Vergleiche noch weiter begründet. Die Aufforderung zu bitten mit ihrer Motivirung und Anwendung (v. 9—13) haben wir schon zu Mtth. 7, 7—11 erklärt, wo dieselbe einen Bestandteil der Bergpredigt bildet. In der Sache stimmen beide Stellen ganz mit einander überein. Der Gedanke, daß ein Vater seinem Sohne statt des Eßbaren, um welches er bittet, nicht etwas Schädliches geben werde, ist bei Luk. v. 12 durch den Zusatz; „oder auch wenn er um ein Ei bittet, wird er ihm wol einen Skorpion (der zusammengeballt Aehnlichkeit mit einem Eie hat) bieten?" verstärkt. Der verneinende Fragesatz v. 11: *τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν cet.* begint mit einer Attraction und läuft in eine Anakoluthie aus. Uebersetze: „Wer aber von euch ein Vater, welchen der Sohn um Brot bittet, wird einen Stein ihm dafür bieten?" Ebenso ist *ἢ καὶ ἰχθύν* fragend zu fassen: „oder auch wenn er einen Fisch bittet, wird er statt des Fisches eine Schlange ihm geben?" Vollständiger ist der dritte, dem Luk. eigentümliche Satz: „oder auch wenn er ein Ei bitten wird, wird er ihm wol einen Skorpion geben?" In der Anwendung v. 13 ist statt *ἀγαθά* Gutes *πνεῦμα ἅγιον* der heilige Geist als die beste Gabe für einen Jünger Christi genant. *ὁ ἐξ οὐρανοῦ* ist eine Attraction: der Vater im Himmel wird aus dem Himmel geben.

Mit der Zusicherung der gewissen Erhörung des Gebetes zum Vater im Himmel schließt die 10, 25 mit der Frage eines Schriftgelehrten über das zur Erlangung des ewigen Lebens erforderliche Thun ein-

geleitete Gruppe von Belehrungen der Jünger über die Erfüllung des Gesetzes, über die rechte Art Jesu zu dienen, und über die rechte Art zu beten. Von v. 14 an folgen Zurechtweisungen der Pharisäer und Gesetzeslehrer mit Warnungen vor dem pharisäischen Wesen.

V. 14—36. **Abweisung der Lästerung der Pharisäer und der Zeichenforderung.** Als Veranlassung zu den folgenden Strafreden ist v. 14—16 angeführt, daß infolge der Heilung eines dämonisch Stummen, worüber die Volksscharen staunten, einige sagten, Jesus treibe die Dämonen durch Beelzebul, den Obersten der Dämonen aus, andere aber ein Zeichen vom Himmel von ihm begehrten. Diese Vorgänge sind in Mtth. 12, 22—45 so erzählt, daß Jesus zuerst den Vorwurf der Dämonenaustreibung durch Beelzebul so schlagend widerlegte, daß einige der Schriftgelehrten und Pharisäer durch die Forderung eines Zeichens vom Himmel ihre ablehnende Stellung gegen ihn zu rechtfertigen suchten, worauf Jesus auch diese Forderung abwies. Luk. erwähnt die Anlässe zu den beiden antipharisäischen Reden gleich im Eingang, weil es ihm nur um Mitteilung der Reden zu thun war. Aus diesem Grunde erwähnt er auch bei dem Dämonischen nur das Stummsein, nicht auch die Blindheit (wie Matth.), weil der Umstand, daß der Kranke unmittelbar nach der Austreibung des Dämons redete, also die Sprache wieder erhielt, das anwesende Volk in Staunen sezte.

V. 17—26. *Die Verteidigung Jesu gegen den Vorwurf der Dämonenaustreibung durch Beelzebul.*[1] Ueber die Widerlegung dieses lästerlichen Vorwurfs s. die Erkl. zu Mtth. 12, 25 ff. — V. 17. *οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει* „Haus fält (stürzt) auf Haus“ ist weitere Ausführung des Bildes der Verödung des Reichs, wo bei Zerstörung der Städte ein einstürzendes Gebäude auf das danebenstehende Haus fält nnd dieses mit zerstört, ist aber nicht auf diesen nächstliegenden Gedanken zu beschränken, sondern unter *οἶκος* auch die Familie mit begriffen und ausgesagt, daß der Ruin einer Familie den Ruin der andern herbeiführt; jedoch nicht aus Matth. *μερισθείς* zu *οἶκος* zu ergänzen (mit *Grot., de W., Stier*), wornach *οἶκος* für *ἑαυτόν* stehen würde. V. 18. *εἰ δὲ καὶ ὁ Σατ.* „wenn aber sogar der Satan“. *ὅτι λέγετε cet.* bringt den Grund der Frage nach. Wie kann sein Reich bestehen, so muß man fragen, da ihr saget, ich treibe .... aus. V. 20. *ἐν δακτύλῳ θεοῦ* ist ein sinnlich plastischer Ausdruck für die Macht oder Kraft Gottes (vgl. Exod. 8, 19) statt des *πνεύματι θεοῦ* bei Matth. — In v. 24—26 hat Luk. das Gleichnis von der Wiederkehr des aus dem Menschen ausgefahrenen unreinen Geistes, welches bei Matth. v. 43—45 erst nach der Abwesung der Zeichenforderung steht, angeschlossen, zur Warnung des Volkes, sich nicht durch Lästerung dessen, der es

---

1) In v. 19 haben *Lchm.* u. *Mey.* die Lesart *αὐτοὶ ὑμῶν κριταὶ ἔσ.* in *BD* der *αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν* ℵ*ACK* (*Tisch.*) vorgezogen. V. 22. Der Artikel vor *ἰσχυρότερος* ist Conformation nach *ὁ ἰσχυρός* (v. 21) und von *Tisch. 8*, weil in ℵ*ABDLΓ al.* fehlend, getilgt. In v. 25 ist *ἐλθόν* durch ℵ*ABELM cet.* gewichtiger bezeugt als *ἐλθών* durch *CDGHL cet.*

von der Gewalt der unreinen Geister befreit, gegen das ihm dargebotene Heil zu verstocken. Der Mensch, aus welchem der unreine Geist ausgefahren ist und in den er schließlich wieder zurükkehrt, ist Bild des jüdischen Volkes, und zwar, wie *v. Hofm.* richtig bemerkt, nicht des gegenwärtigen Geschlechts desselben allein, sondern des Volkes überhaupt; nur darf man die Heilung dieses Menschen nicht auf die Besonderung dieses Volks zur Erkentnis und Verehrung des einen warhaftigen Gottes einschränken, wie *v. Hofm.* aus dem Gegensatze von *τὰ πρῶτα* und *τὰ ἔσχατα* geschlossen; sondern unter der Heilung jenes Menschen ist alles begriffen, was in Israel von seiner Erwählung an bis auf Christum für die Befreiung desselben von der dämonischen Macht des Götzendienstes und heidnischen Wesens geschehen ist, und dabei die Gegenwart, in welcher Christus erschienen ist und sich durch Austreibung der Dämonen als den Stärkeren, der den Starken d. i. den Satan gebunden hat, dem Volke erweist, nur als die Zeit der Entscheidung ins Auge gefaßt, auf welche, wenn das Volk sich gegen die von Jesu ihm gebotene Erlösung verstokt, die Rükkehr des ausgetriebenen Dämons mit sieben noch ärgeren Geistern folgen werde. In Betreff des Uebrigen s. die Erkl. zu Mtth. a. a. O.

V. 27 u. 28. *Die Seligpreisung der Mutter Jesu.*[1] Die geistige Ueberlegenheit, mit welcher Jesus die Lästerung, daß er die Dämonen durch Beelzebul austreibe, schlagend widerlegte, machte auf die zuhörenden Volksscharen solchen Eindruck, daß ein Weib aus dem Volke die Stimme erhob und mit der Naivetät eines Weibes ihrer Bewunderung der Geistesgröße Jesu dadurch Ausdruck gab, daß sie die Mutter glückselig pries, die einen solchen Sohn geboren und erzogen habe. In diesem Ausrufe sprach sich eine Einfalt des Glaubens aus, welche Jesus nicht unbeachtet lassen wolte, sondern so beantwortet, daß er das Weib von der Bewunderung seiner Person auf das Hören und Thun des Wortes Gottes als Bedingung des Seligseins hinwies. *μενοῦν μακάριοι cet.* „ja wol selig sind die das Wort Gottes hören und bewahren“. *μενοῦν* in Erwiderungen wird bejahend oder berichtigend gebraucht, vgl. *Kühner* Gr. II S. 711; hier so, daß das *μακαρία* des Weibes anerkant, aber auf das richtige Object übergeleitet wird. — Dieser von Luk. allein überlieferte Zwischenfall ist so originell, daß er unmöglich aus unverbürgter Sage stammen kann, wie nicht nur *Strauß* wähnte, sondern auch *Weizs.* S. 169, der in diesem Worte Jesu nur eine alte Variante zu der Erzählung von dem Besuche der Verwandten vermutet.

V. 29–36. *Die Rede wider die Zeichenforderung.*[2] Die Verweige-

---

1) V. 28. Statt der Rec. *μενοῦνγε* hat *Tisch. 8* nach ℵ*AB**L*ΔΞ μενοῦν* aufgenommen und hinter *φυλάσσοντες* nach ℵ[a]*ABCD al. αὐτόν* weggelassen.

2) V. 29. In der Rec. fehlt das zweite *γενεά*, das *Tisch. 8* aus ℵ*ABDLXΞ* aufgenommen hat. Statt *ἐπιζήτει* bieten ℵ*ABLΞ ζήτει*, und dieselben Codd. haben *τοῦ προφητοῦ* nach *Ἰωνᾶ* nicht. V. 32. Der Rec. *ἄνδρες Νινευΐ* (in jüngeren Codd.) haben *Lchm.* u. *Tisch. ἄνδρες Νινευεῖται* (= *ῖται*) in ℵ*ABCDL cet.* vorgezogen. V. 33. Die Partikel *δέ* hat *Tisch. 8*, weil in ℵ*BCDUΓ al.* fehlend,

rung des begehrten Zeichens mit der Drohung des Gerichts, welches das böse Geschlecht durch seine Verstockung gegen Jesu wunderbares Wirken sich zuziehen werde (v. 29—32), haben wir schon zu Mtth. 12, 38—42 erklärt. Luk. führt diese Drohrede mit den Worten ein: *τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροιζομένων* „als aber die Volksscharen sich hinzusammelten", nicht zu Jesu und den Jüngern (*v. Hofm.*), denn die Jünger waren nicht mit Jesu allein; sondern zu den *ὄχλοι* hinzu, die laut v. 14 u. 16 schon bei der Dämonenaustreibung zugegen waren; also dem Sinne nach: als noch mehr Volksscharen sich sammelten (*Mey., Weiss* u. A.). Mit *ἤρξατο λέγειν* wird die Wichtigkeit der folgenden Rede angedeutet. Zuvörderst weist der Herr die Gewährung des Zeichens ab, das sie laut v. 16 *ἐξ οὐρανοῦ* verlangt hatten. Da ihnen seine bisherigen Wunder nicht genügen, so soll ihnen kein anderes Zeichen gegeben werden, als das, wodurch Jonas den Niniviten ein Zeichen geworden, nämlich sein Tod und das Wunder der Auferstehung am dritten Tage. Die Einwendungen gegen diese Auffassung des Jonaszeichens haben wir schon zu Mtth. 12, 38 f. widerlegt und *v. Hofm.* (Luk.) hat nichts neues dagegen vorgebracht. Aus v. 32 läßt sich schon aus dem Grunde das Jonaszeichen nicht bestimmen, weil Luk. diesen Punkt von der Erwähnung des Zeichens getrent hat, und abweichend von Matth. das Auftreten der Niniviten erst nach der Königin des Südens am Tage des Gerichts als Zeugen wider das ungläubige Geschlecht der Juden anführt. Eine Umstellung dieser geschichtlichen Beispiele, die obschon aus chronologischem Grunde und in klimaktischer Absicht vorgenommen, doch deutlich zeigt, daß Luk. unter dem Zeichen des Jonas nicht die Predigt dieses Propheten zu Ninive verstanden hat. — V. 33 ff. Eines Zeichens vom Himmel bedarf es nicht; denn hier ist mehr als Salomo und Jonas. Wie niemand eine Leuchte anzündet, um sie in ein Gewölbe oder unter einen Scheffel zu stellen, sondern sie auf den Leuchter sezt, damit die Eintretenden den Lichtschein sehen, so hat Gott die Leuchte, die jezt leuchtet, gewiß auch dazu angezündet, daß sie gesehen werde. So haben schon *Hlgf., Weizs., God., v. Hofm.* u. A. den Sinn der Gnome v. 33 im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden richtig gefaßt, während *Baur, Bl., Hltzm., Ritschl* u. A. v. 33 für ein ungeschicktes Einschiebsel halten. Bei Matth. fehlen die Gnomen dieser 4 Verse an dieser Stelle, weil er sie teilweise schon in der Bergrede überliefert hat, v. 33 in c. 5, 15, und v. 34 in c. 6, 22 f. Die erste dieser Gnome findet sich bei Luk. schon in c. 8, 16 in anderem Zusammenhange und anderer Anwendung, auch in etwas abweichender Form, wie es bei dem wiederholten Gebrauche solcher sprichwörtlicher Sentenzen oft der Fall ist; vgl. zu Mrk. 4, 21. *ἡ κρυπτή* ist ein verdekter Ort oder Gang im Hause, Gewölbe oder Keller. So bei *Athen. 4 p. 205,* vgl. das lat. *crypta. Euthym. Zig.* erklärt es *τὴν ἀπόκρυφον*

getilgt, und statt der Rec. *κρυπτόν*, die nur etliche Minusk. bezeugen, nach allen Majusk. *κρυπτήν* hergestelt. V. 34. Das *σου* nach *ὀφθ.* im ersten Satze fehlt in der Rec., ist aber durch ℵ*ABCDM* überwiegend bezeugt; dagegen das *οὖν* (Rec.) nach *ὅταν* fehlt in ℵ*BDLA*, It. Vulg. u. a.

οἰκίαν. Die Leuchte, im allgemeinen Bild der Verbreitung von Erkentnis, ist hier das von Gott der Welt durch die Sendung Jesu Christi angezündete Licht, oder Jesus als das Licht der Welt (Joh. 1, 9. 3, 19 u. a.). Dieses Licht wird Gott nicht erst durch die Auferweckung Christi auf den Leuchter stellen (*God.*), sondern hat es schon gethan durch Jesu Auftreten mit Wundern und Zeichen (Joh. 8, 12. 12, 46). An ihm liegt es also nicht, wenn sein Volk Jesum nicht als den Messias erkent. — V. 34 f. Um zu sehen hat der Mensch eine Leuchte. Diese ist für den Körper das Auge, so daß je nach der Beschaffenheit des Auges der ganze Leib Licht oder Finsternis ist. Das Auge des Leibes ist Bild des inneren Lichtes (*τὸ φῶς τὸ ἐν σοί* v. 35) d. i. des geistigen Erkentnisvermögens. S. die Erkl. dieser Gnome zu Mtth. 6, 22 f. Hier (bei Luk.) ist sie anders angewendet. Der Herr sagt hier: „Sieh nun zu (habe Acht), ob nicht das Licht in dir Finsternis ist", d. h. ob nicht dein geistiges Erkentnisvermögen so finster geworden, daß du die in Christo geoffenbarte Warheit nicht zu erkennen vermagst. V. 36. Um diese Mahnung eindringlicher zu machen, zeigt Jesus schließlich, wie bei der rechten Beschaffenheit des geistigen Auges die Erkentnis der Warheit den ganzen Menschen erleuchtet. Dies thut er mit einer *conclusio e contrario,* bei der er auf v. 34 zurückgeht: „Wenn also dein Leib ganz licht ist ohne einen Teil zu haben, der finster wäre, so wird er licht sein ganz und gar, wie wenn die Leuchte mit ihrem Blitze dich beleuchtet." Sinn: Wenn also dein Geistesauge so beschaffen ist, daß es, wie eine Leuchte den ganzen Körper, so dich ganz erleuchtet, so wirst du ganz und gar (oder so wird dein ganzer Mensch) wie von dem Strale eines Blitzes erleuchtet sein. Dann wirst du in dem Wirken Jesu Christi nicht nur die *δόξα* des Eingeborenen vom Vater voller Gnade und Warheit erkennen (Joh. 1, 14), sondern auch von Klarheit zu Klarheit in sein Bild verklärt werden 2 Kor. 3, 18. Diese Schlußfolgerung in v. 36 ist nicht tautologisch, wie noch *de W.,* behauptet, so daß Conjecturen, wie sie *Vogel, Rinck, Paul.* in Vorschlag gebracht haben, erforderlich wären. Vordersatz und Nachsatz stehen in richtigem Verhältnisse zu einander, wenn man nur beachtet, daß im Vordersatze der Nachdruck auf *ὅλον,* im Nachsatze auf *φωτεινόν* liegt, wie dadurch angezeigt ist, daß *ὅλον* dort durch den Zusatz *μὴ ἔχον τι μέρος σκοτ.,* hier *φωτεινόν* durch *ὡς ὅταν ὁ λύχνος cet.* verstärkt ist. — Uebrigens ist die ganze Rede vor den Jüngern und den versammelten *ὄχλοι* gesprochen, aber im ersten, drohenden Teile nicht direct an das Volk gerichtet, sondern objectiv gehalten (von der *γενεὰ αὕτη* redend), und erst von v. 34 an sich direct an die Hörer wendend, und zwar nicht etwa an die Jünger im Unterschiede von den *ὄχλοι,* sondern an beide Klassen von Hörern, und im Singul. jeden einzelnen Hörer anredend (*ὁ ὀφθ. σου* und *σκόπει* (v. 35), weil die Mahnung von jedem beherzigt werden solte.

V. 37—54. Weherufe über die Phariser und Gesetzeslehrer.[1]

1) V. 37. Nach *φαρισαῖος* fehlt *τις* in ℵ*BL al.* und ist von *Tisch. 8* getilgt

Den Hauptinhalt der folgenden Rede hat Matth. c. 23 in der Strafrede wider die Hoffart und Scheinheiligkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten überliefert, mit welcher der Herr sein öffentliches Wirken im Tempel vor seinem Todesleiden beschloß. Da nun diese Rede bei Matth. ein wolgeordnetes Ganzes bildet und auch nach Mark. und Lukas Jesus seine messianische Bezeugung in Jerusalem mit einer Warnung seiner Jünger vor der Hoffart, Habsucht und Scheinheiligkeit der Schriftgelehrten geschlossen hat, welche im Anfange jener Rede vorkomt (vgl. Mrk. 12, 38—40 u. Luk. 20, 46. 47 mit Mtth. 23, 6. 7 u. 14), so läßt sich das Verhältnis, in welcher unsere Rede bei Luk. hier zu jener Schlußrede bei Matth. steht, nicht mit Sicherheit genau bestimmen, aber in keiner Weise die Annahme von *Mey.* u. *Weiss* rechtfertigen, daß Luk. jene Rede weniger vollständig und ursprünglich als Matth. gebe und sie wegen der Polemik gegen die Reinigungsgebräuche der Pharisäer, mit der sie begint, auf ein Gastmahl bei einem Pharisäer versetze. Denn da Luk. nicht nur eine bestimte Veranlassung zu der Rede angibt, sondern auch über den Eindruck, den sie auf die Pharisäer und Schriftgelehrten gemacht hat, berichtet (v. 53 u. 54), da er ferner in der Rede ihrer Veranlassung entsprechend die Wehe über die Pharisäer von den Wehe's über die Schriftgelehrten unterscheidet und diese Unterscheidung sachlich motivirt, endlich auch die einzelnen Wehe abweichend von Matth. motivirt und zwar so originell, daß wir die Abweichung nicht den Evangelisten zuschreiben können, so dürfen wir auch die Angabe der geschichtlichen Umstände nicht für eine Fiction oder historische Einkleidung des Luk. halten, sondern müssen vielmehr annehmen, daß er nicht nur die geschichtlichen Umstände aus der apostolischen Ueberlieferung geschöpft, sondern für die ganze Rede eine schriftliche Quelle benuzt hat, und müssen mit *Schleierm.*, *Bl.*, *Olsh.*, *God.* u. A. die Rede, wie Luk. sie hier gibt, für ursprünglich halten, und die Uebereinstimmung mit der Rede Mtth. 23, soweit sie stattfindet, teils daraus, daß Jesus am Schlusse seines öffentlichen Wirkens im Tempel ähnlich wie bei dem Pharisäergastmahle, nur teilweise noch schärfer das verderbliche Treiben der Volksoberen gestraft und dabei

---

worden. V. 42. δέ nach ταῦτα fehlt in ℵ*ADEG cet.*, steht aber in ℵ[a]*BCK cet.* Hiernach hat *Tisch. 8* es gestrichen, während *Griesb.* und *Lchm.* es beibehalten haben. Statt der Rec. ἀφιέναι (in$B^3OXΓΔ$ *al.*) hat *Tisch. 8* aus ℵ[c]B^*L παρεῖναι aufgenommen, da die Rec. nach Matth. gebildet zu sein scheint. V. 44. Nach ὑμῖν hat die Rec. γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι ὑποκριταί. Diesen Zusatz hat *Tisch. 8* gestrichen, weil er in ℵ*BCL al.* fehlt, und die Worte γραμματεῖς und ὑποκριταί in den Context nicht passen, und der ganze Zusatz offenbar aus Matth. hereingekommen ist. οἱ vor περιπατοῦντες ist durch ℵ*BCLM* bezeugt und das Fehlen desselben in *ADXΓ al.* kein zureichender Grund, es zu streichen. In v. 47 hat *Tisch. 8* καὶ οἱ πατέρες nach ℵ*C* aufgenommen statt οἱ δὲ πατ. in ℵ[c]*ABDL al.* — V. 48. Statt μαρτυρεῖτε Rec. (in *ACDXΓ al.*) hat *Tisch. 8* μάρτυρές ἐστε recipirt, da μαρτυρεῖτε nach Matth. conformirt erscheint. Hinter οἰκοδομεῖτε fehlt αὐτῶν τὰ μνημεῖα in ℵ*BDL* und ist von *Lchm.* eingeklammert, von *Tisch. 8* gestrichen worden, da diese Worte der Rec. (*ACXΓ*) warscheinlich nur erklärender Zusatz sind. V. 51. Der Art. τοῦ vor αἵματος fehlt beide Male in ℵ*BDLX* und ist wol nur als grammatischer Zusatz in die Rec. gekommen.

Gedanken und Gnomen aus jener früheren Rede wiederholt habe, teils daraus erklären, daß Matth. dieses Schlußzeugnis des Herrn wider die Pharisäer und Schriftgelehrten durch Aufnahme einzelner Sprüche aus jener früheren Rede erweitert hat. Von den scharfen Anreden der Pharisäer und Schriftgelehrten bei Matth.: ὑποκριταί v. 13. 15. 23. 25. 27. 29, μωροὶ καὶ τυφλοί v. 17. 19, ὁδηγοὶ τυφλοί v. 16. 24. τυφλέ v. 26 komt in unserer Rede bei Luk. keine einzige vor.

V. 37 f. Den Anlaß zu dieser Strafrede gab der Umstand, daß ein Pharisäer, welcher Jesum zum Frühmahle eingeladen hatte, sich darüber verwunderte, daß Jesus sich zu Tische sezte, ohne die übliche Waschung vorgenommen zu haben. ἐν τῷ λαλῆσαι heißt nicht: während er redete, so daß λαλῆσαι für λαλεῖν stände. Auch ist nicht ταῦτα zu ergänzen und das Reden mit *God.*, *Weiss* u. A. auf die vorige Rede (v. 29—36) zu beziehen. Hätte Luk. dies sagen wollen, so würde er sich wie v. 27: ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα ausgedrükt haben. ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι ist zu übersetzen: „als er aber geredet hatte“ ohne nähere Bestimmung der Zeit; und bemerkt ist dies um deßwillen, weil die Einladung des Pharisäers hierdurch als ein Beweis seines Wolgefallens an der Rede Jesu erscheint. ‚Er wolte also Jesu damit eine Freundlichkeit erweisen‘ (*v. Hofm.*). Daß der Einladung eine böswillige Absicht zu Grunde liege, woraus sich der unhöfliche Ton der folgenden Rede erkläre (*God.*), dafür fehlt jede Andeutung im Texte. Und was die Unschicklichkeit der Rede betrift, an der *Schleierm.*, *Strauß* u. A. Anstoß genommen haben und die *Keim* (III S. 167) für undenkbar hielt, so hat Jesus nicht erst durch die Rede, sondern schon dadurch, daß er sich sofort zu Tische sezte, ohne vorher der Sitte der Pharisäer gemäß ein Bad zu nehmen, sich rücksichtslos gegen die religiösen Gebräuche dieser Partei benommen. Hätte er aber dieser Sitte sich accommodirt, so hätte er damit die pharisäische Vermischung göttlicher Gebote und menschlicher Satzungen als berechtigt anerkant. Dies durfte er nicht thun. Da nun der Pharisäer über diesen Verstoß sein Befremden zu erkennen gab, so war es Pflicht des Herrn, dagegen Zeugnis abzulegen. Wenn die Rede Jesu, auf welche hin der Pharisäer ihn eingeladen hatte, den Eindruck auf ihn gemacht hätte, den sie hätte machen sollen, so würde er Jesum in seinem Thun und Lassen geehrt, und weitere Belehrung von ihm, wenn nicht sich erbeten, so doch angenommen haben. Da er aber vielmehr an Jesu Benehmen Anstoß nahm, so durfte Jesus über sein Befremden nicht stillschweigend hinwegsehen und für das, was er ihm darauf hin zu sagen hatte, nicht die Rücksicht auf die ihm erwiesene Artigkeit, sondern nur die Schuld, welche die pharisäischen Führer des Volks damit auf sich luden, daß sie sich und dem Volke durch ihr falsch gesetzliches Wesen den Weg zur Erkentnis des in Christo geoffenbarten Heils verschlossen, für maßgebend erachten (vgl. *v. Hofm.*). Demgemäß dekt er rücksichtslos die Scheinfrömmigkeit des pharisäischen Wesens auf (v. 39—41) und ruft ein dreifaches Wehe aus über ihre Gesetzesbeobachtung, ihr Trachten nach Ehre und ihren schädlichen Einfluß auf das Volk (v. 42—44).

V. 39—41. In dem *νῦν*, mit welchem die Rede begint, liegt nicht ein stillschweigender Gegensatz gegen ein *πάλαι*, als hätte es vordem besser mit ihnen gestanden (*Bl., Mey., Weiss*), sondern *νῦν* bed. hier: nun ja, nun freilich, wie *νύ* (vgl. *Kühner* Gr. II S. 674); aber nicht in dem Sinne: ‚Da verrathet ihr euch selbst' (*de W., God.*), sondern steht einfach einräumend, daß sie so thun, das Auswendige des Bechers und der Schüssel rein machen (*v. Hofm.*). *τὸ δὲ ἔσωθεν cet.* „aber was drinnen (im Becher und Schüssel) ist, strozt von eurem Raube und Bosheit." So im Einklange mit Mtth. 23, 35 *Kypke, Paul., Bl., v. Hofm.;* wogegen *Grot., Beng., de W., Mey., Weiss, God.* u. A. mit *Luther ὑμῶν* zu *τὸ ἔσωθεν* ziehen: ‚euer Inneres aber ist voll Raub und Bosheit'. Dafür scheint die Stellung des *ὑμῶν* im Satze zu sprechen; aber ‚euer Inneres' gibt keinen passenden Gegensatz zu dem Auswendigen der Becher und Schüsseln. Man hat daher, um diesen Gegensatz zu erklären, unter Becher und Schüssel den Leib im Unterschiede von der Seele verstehen wollen (*Theophyl., Euthym., God.* u. A.). Aber ganz willkürlich und mit dem dem *τὸ ἔσωθεν* in v. 41 substituirten *τὰ ἐνόντα* unvereinbar, da *τὰ ἐνόντα* nicht die Seele sondern nur das im Becher und Schüssel befindliche, d. h. Trank und Speise sein kann. Verwunderlich aber ist der Einwand, welchen *God.* gegen die *ὑμῶν* zu *ἁρπαγῆς* ziehende Auffassung erhoben hat, daß man dann in v. 40 unter dem, der das Inwendige und das Auswendige gemacht hat, den Töpfer der die Schüsseln, und den Goldschmied der die Becher geformt hat, verstehen müßte, als ob der Wein im Becher vom Goldschmied und die Speise in der Schüssel vom Töpfer gemacht wäre. *ὁ ποιήσας* ist selbstverständlich Gott, und Jesus sezt in v. 40 der pharisäischen Thorheit, welche das Aeußere von dem Innern scheidet, die Warheit entgegen, daß das Aeußere und das Innere von Gott komme, ohne daß man in diesem allgemeinen Ausspruche bei dem Aeußeren speciell an den Leib, bei dem Inneren an die Seele zu denken hat. In der Anwendung des Bildes ist das Aeußere des Bechers und der Schüssel nicht ihr Leib, sondern das sind die Pharisäer selbst, und der Inhalt der Gefäße, von dem Jesus sagt, daß er von Raub und Bosheit strotze, ist ihr Handeln und ihre Gesinnung. *ἁρπαγή* bezieht sich auf das Thun, *πονηρία* ist die Gesinnung, aus welcher das Thun entspringt. Sünde und Unrecht klebt an dem, womit sie Becher und Schüssel füllen. Dieses Unrechts sollen sie sich entledigen, so wird ihnen alles rein sein. Dies sagt v. 41: „Doch das drinnen (den Inhalt des Bechers und der Schüssel) gebet als Almosen und siehe alles ist euch rein". *πλήν* nicht ‚außerdem', ‚übrigens' (*Weiss*), denn was sie thun sollen, ist nicht ein Uebriges, was zur Erlangung der Reinheit hinzukommen soll, sondern ist als das Einzige genant, wodurch die Reinheit, die Gott im Gesetze fordert, erlangt wird. *πλήν* heißt auch hier *verumtamen*, doch; und die Forderung, das von Raub und Bosheit strotzende als Almosen zu geben, ist concreter Ausdruck für Bethätigung einer Gesinnung, die das Widerspiel von *ἁρπαγή* und *πονηρία* ist. Bethätigung solcher Gesinnung aber fordert der Herr, weil sich darin allein das Vorhandensein der Ge-

sinnung erweist. Beachtet man dies und zugleich die gnomenartige Form der Rede, so wird man in dieser Aufforderung weder Ironie erblicken (mit *Erasm.*, *Schleierm.*, *Neand.*, *Bornem.*), noch dabei mit *Paul.* u. *Bl.* nur an die Wiedergabe des unredlich Erworbenen denken, noch mit *Weiss* den Satz ‚nicht ganz unbedenklich' finden. Um den Pharisäern die Verkehrtheit ihrer Stellung zu den ethischen Forderungen des Gesetzes aufzudecken, konte Jesus ihrem Thun nicht eine Gesinnung, sondern nur das rechte Thun entgegensetzen. Vgl. hiezu noch die Erkl. zu Mtth. 23, 25. *πάντα καθαρά alles* — die Gefäße und ihr Inhalt, in der Anwendung: das Aeußere und das Innere. *ὑμῖν euch* rein ‚nicht blos für euer Bewußtsein' (*Mey.*), sondern für euren Wandel vor Gott.

V. 42—44. „Aber wehe euch Pharisäern, daß ihr verzehntet die Münze, die Raute und jedes Kraut, und lasset das Gericht und die Liebe Gottes außer Acht." *ἀλλά aber* weil euer Thun nicht so beschaffen ist, wie Gott fordert. Ueber das Wehe s. die Erkl. zu Mtth. 23, 23 f. *παρέρχεσθαι* vorbeigehen an etwas, es nicht beachten. Ueber das zweite Wehe (v. 43) s. die Erkl. zu Mtth. 23, 6 u. 7, und über das dritte (v. 44) die Erkl. zu Mtth. 23, 27 u. 28. Luk. hat hier nur den Ausdruck etwas kürzer gefaßt. *τὰ ἄδηλα* die unkentlichen, die nicht durch Tünche oder sonst wie bemerkbar gemacht sind, so daß die Leute darüber gehen, ohne zu wissen, daß sie auf Gräbern wandeln. Drei Dinge sind es also, wegen welcher Jesus Wehe über die Pharisäer ausruft und damit ihnen das Gericht androht: ihre scheinheilige Frömmigkeit, mit der sie vor Gott gerecht erscheinen wollen, ihr Trachten nach Ehre vor den Menschen und ihre Heuchelei, mit der sie das Volk über sein sittliches Verhalten zu Gott täuschen. In diese drei Stücke läßt sich das ganze Wesen des Pharisäertums zusammenfassen.

V. 45—52. *Die Rede gegen die Schriftgelehrten.* V. 45. An dieser Rüge des pharisäischen Wesens nahm ein Gesetzeslehrer Anstoß. *τὶς τῶν νομικῶν* einer von den beim Gastmahle anwesenden Schriftgelehrten, der wie seine Rede: „Meister dieses sagend schmähst du auf uns" zeigt, der pharisäischen Partei zugethan war. *ὑβρίζειν* übermütig oder frech handeln und behandeln, nent derselbe die Weherufe des Herrn über die Pharisäer, die doch nur ein gerechtes *ὀνειδίζειν schelten* (Mtth. 11, 20. Mrk. 16, 14) ihres Treibens waren. Offenbar will er dadurch Jesum bestimmen, das was er gegen die Pharisäer gesagt hat, zurückzunehmen (*v. Hofm.*). Mit *ταῦτα λέγων* meint er die Weherufe mit ihrer Begründung (v. 42—44), nent sie aber *ὑβρίζειν*, weil er das Urteil Jesu nicht für berechtigt hält. Denn was Jesus den Pharisäern schuldgab, das lehrten ja die *νομικοί* als die Forderung des Gesetzes Gottes, die zu erfüllen jeder Israelit verpflichtet sei. Und Jesus wird sich doch nicht herausnehmen wollen, auch die Männer, die ihr Leben dem heiligen Geschäfte des Studiums des Gesetzes und seiner Anwendung widmen, zu schmähen. V. 46. Aber Jesus fährt fort: „Auch euch Gesetzeslehrern wehe", und bestätigt damit, daß das ausgesprochene Wehe auch ihnen gelte. Ihnen hält er in zweifachem Wehe eine

zweifache Verschuldung vor: ihre falsche Stellung zum Gesetze und ihr Verhalten gegen die Propheten. Das Gesetz handhaben sie so, daß sie den Menschen schwerzutragende Lasten auflegen, diese Lasten aber selber nicht mit einem ihrer Finger anrühren, v. 46 vgl. dazu Mtth. 23, 4. Jesus rügt in diesem Wehe nicht, daß sie durch die vielen kleinlichen und äußerlichen Satzungen, die sie aus dem Gesetze heraus und in dasselbe hinein deuteten, dem Volke die Erfüllung des Gesetzes erschweren, selbst aber diese Satzungen nicht halten. Denn dies leztere war im allgemeinen so wenig der Fall, daß sie selber in der Beobachtung dieser Satzungen die ganze Gesetzeserfüllung suchten. Das Gesetz war an und für sich ein schweres Joch, das niemand zu tragen vermochte (Act. 15, 10), und Jesus mutet ihnen auch nicht zu, wie *Grot.* meinte, daß sie durch milde Auslegung dem Volke die Erfüllung desselben leichter machen sollen, sondern straft ihre ganze äußerliche Handhabung des Gesetzes, wodurch sie es für das Gewissen des Volks zur schweren Bürde machen. *Nimis rigidam et austeram docendi rationem perstringit, quae trita est istis hypocritis, ut scilicet imperiose ab aliis flagitent quidquid debetur Deo; sintque inexorabiles in urgendis officiis, sibi autem blande remittant quae tam severe injungunt aliis, et secure quidvis indulgeant. Calv.* Die sprichwörtliche Sentenz: ‚nicht mit einem Finger anrühren' ist ein starker Ausdruck des Gedankens, daß die Schriftgelehrten für ihre Personen in keiner Weise ernstlich auf Erfüllung des Gesetzes bedacht sind, und selbst ihre Satzungen nur zum Schein beobachten. Vgl. das *λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν* Mtth. 23, 3. — V. 47 f. Zu dem Wehe über ihr Verhalten gegen die Propheten vgl. Mtth. 23, 29—32. Luk. hat den Inhalt dieses Wehe's vereinfacht, indem er es so angibt: „ihr bauet die Gräber der Propheten und eure Väter haben sie getödtet". Ihr sezt also das Werk eurer Väter fort. „Jene haben sie getödtet, ihr aber bauet". Die Worte: „also gebet ihr Zeugnis und stimmet bei den Werken eurer Väter", sind natürlich nicht mit *Mey.-Weiss* so zu verstehen, daß sie durch das Bauen, welches das Andenken der Prophetenmorde erneuert, tatsächlich Zeugnis und Zustimmung den Thaten der Väter geben, sonst würden sie jene Gräber, welche an diese Schandthaten erinnern, dem Verfallen und der Vergessenheit überlassen. Dagegen spricht entscheidend schon der Umstand, daß ja nicht alle Propheten getödtet worden waren und und das Bauen der Gräber nicht willkürlich auf die Gräber der Ermordeten eingeschränkt werden darf. Den Propheten Gräber bauen — sagt schon *Beng.: hoc per se non videtur fuisse malum;* und kann an sich nicht ein Wehe verdienen. Jesus tadelt was die Gesetzeslehrer thun nicht, weil es etwas Schlimmes ist, sondern er rügt, daß ihr Verhalten zu den Propheten nur darin und in nichts Anderem besteht (*Stier*). ‚Sie finden sich mit ihnen dadurch ab, daß sie ihre Grabmäler bauen. Statt kraft ihres Berufes (als Schriftlehrer) der Propheten Wort zur Geltung zu bringen, welches das Denkmal ihres Lebens ist, machen sie sich mit den Todten zu thun und beschränken sich hierauf; beweisen also wie recht es ihnen ist, daß sie todt sind, und geben ihren

Vätern recht, daß sie wol daran gethan haben, sie todt zu machen. So ist ihr Verhalten gegen die Propheten die Fortsetzung des Verhaltens der Väter gegen sie' (*v. Hofm.*).

V. 49—51. Dieses Thun und Treiben der Schriftgelehrten kann daher nur schweres Gericht über das Volk bringen. So schließt sich die Drohung des Gerichts, das über die gegenwärtige Generation des jüdischen Volks ergehen wird, an die vorhergegangenen Wehe an. διὰ τοῦτο knüpft nicht blos an v. 48 an: ‚wegen dieser eurer Uebereinstimmung mit den Vätern als Prophetenmördern' (*Mey.-Weiss*), sondern an das zwiefache Wehe über die Gesetzeslehrer v. 46—48: Weil die Schriftgelehrten das Gesetz und die Propheten, also die ganze Schrift in solcher Weise behandeln. ἡ σοφία θεοῦ ist weder Titel einer verloren gegangenen Schrift, noch Angabe eines alttestamentlichen Schriftwortes (s. zu Mtth. 23, 34), sondern der in der Schrift geoffenbarte göttliche Rathschluß, welchen Jesus als Ausspruch der göttlichen Weisheit anführt; ähnlich wie 7, 35 ἡ σοφία den göttlichen Willensrath bezeichnet, der durch die Wirksamkeit des Täufers und Jesu dem Volk kundgethan wurde. Der Sache nach ist hier der Rathschluß gemeint, welchen Gott in seiner Weisheit gefaßt hat. Durch καὶ *auch* wird die Uebereinstimmung des Inhalts dieses Ausspruches mit den von Jesu ausgerufenen Wehe angedeutet. εἶπεν wie in Ps. 110, 1 εἶπεν ὁ κυρίος τῷ κυρίῳ μου (LXX). Ueber den Inhalt des Ausspruchs der göttlichen Weisheit s. die Erkl. zu Mtth. 23, 34—36. προφήτας καὶ ἀποστόλους wie Eph. 2, 20 u. 3, 5 von den Verkündigern des Evangeliums. Mit ναὶ λέγω ὑμῖν v. 51 „ja ich sage euch" bejaht Jesus seinerseits, daß das Wort der göttlichen Weisheit sich an diesem Geschlechte erfüllen werde, und schließt dann v. 52 seine Rede wider die νομικοί mit einem dritten Wehe darüber, daß sie den Schlüssel der Erkentnis an sich genommen haben, selbst nicht in das Reich Gottes eingegangen sind und die Eingehenden daran gehindert haben. κλεῖδα τῆς γνώσεως ist nicht der Schlüssel zur Erkentnis (*de W., Mey., Bl., God.*), was ein falsches, der Schrift fremdes Bild wäre. κλείς ist der Schlüssel zum Aufschließen des Himmelreichs (Mtth. 16, 19 vgl. Apok. 1, 18) und τῆς γνώσεως *genit. appos.* Die Erkentnis ist der Schlüssel als das Mittel, dessen man bedarf, um sich den Zugang zum Reiche Gottes zu erschließen (vgl. *Düsterd.* in Stud. u. Krit. 1865 S. 750 u. *v. Hofm.* z. u. St.). ἤρατε nicht *tulistis* (*Vulg.*), sondern αἴρειν aufnehmen, an sich nehmen, so daß er für Andere nicht mehr zur Hand war, seiner zu gebrauchen (*v. Hofm.*). ἡ γνῶσις ist die Erkentnis der göttlichen Heilswarheit, die im A. T. als dem παιδαγωγὸς εἰς χριστόν niedergelegt ist. Diese Erkentnis haben die Schriftgelehrten dadurch daß sie das Schriftstudium zu ihrem Berufe machten, an sich genommen, aber die Schrift (das A. Test.) so gehandhabt, daß sie den prophetischen Inhalt desselben außer Acht gelassen, sich nur mit Ausdeutung der Satzungen des Gesetzes beschäftigt haben, deren Befolgung sie dem Volk als die Bedingung zur Erlangung der Gerechtigkeit vor Gott zur Pflicht machten. Dadurch haben sie sich und Andern den Eingang in das Reich Gottes verschlossen,

weil durch das Gesetz niemand gerecht wird, sondern Buße und Glauben an den, welchen Gott seinem Volke durch die Propheten als Retter und Erlöser verkündigt und nun gesandt hat, unerläßliche Bedingungen hiefür sind.

V. 53 u. 54.[1] Ueber diese Strafrede wurden die Schriftgelehrten und Pharisäer so aufgebracht, daß sie, als Jesus von dort d. i. vom Gastmahle aus dem Hause des Pharisäers weggegangen war, anfingen gewaltig auf ihn zu spannen und ihn um vieles auszufragen, ihm nachstellend, um etwas aus seinem Munde zu erjagen, worüber sie ihn anklagen könten. Statt *νομικοί* ist hier *γραμματεῖς* gebraucht; über das Verhältnis beider Worte s. zu Mtth. 22, 35. *ἐνέχειν* spannen auf jemand, vgl. Gen. 49, 23 LXX, hier tropisch von feindseliger Gespanntheit, nicht: zürnen; s. zu Mrk. 6, 35. *ἀποστοματίζειν* frei vom Munde wegreden, auswendig hersagen, *c. acc. rei* etwas frisch vom Munde weg sagen; hier *c. acc. pers.* in der Bed. einen ausfragen, ihn veranlassen frisch vom Munde weg zu reden (nach *Pollux* u *Suidas*). *ἐνεδρεύειν* einen Hinterhalt legen, trop. eine Falle legen durch verfängliche Fragen.

Cap. XII. Warnungen vor Heuchelei, Habgier und Nahrungssorgen und Ermahnungen zum Trachten nach dem Reiche Gottes, zu pflichttreuem Harren auf die Wiederkunft des Herrn und zum Achten auf die Zeichen der Zeit.

V. 1—12. Ermahnung der Jünger zu mutigem Bekentnisse.[2] V. 1. „Als unterdessen das Volk zu Tausenden sich versammelte, so daß sie einander traten, fing er an zu seinen Jüngern zu sagen: Vor allem hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer, welcher ist

---

1) V. 53. Die Rec. *Λέγοντος δὲ αὐτοῦ ταῦτα πρὸς αὐτούς* in *ADX* mit mancherlei Varianten scheint nur als alte Glosse in den Text gekommen zu sein, da statt dieser Worte die Codd. ℵ*BCL* 33 *Copt. Syr.* *κἀκεῖθεν ἐξελθόντος αὐτοῦ* bieten, welches *Tisch. 8* als ursprünglichen Text hergestelt hat. Auch *οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι* ist den Varianten *οἱ φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοί* in *D*, Ital., Vulg. oder *οἱ νομικοὶ κ. οἱ φαρισ.* vorzuziehen, da diese nur nach dem Vorhergehenden gebildet sind. In v. 54 hat *Tisch. 8* *αὐτόν* hinter *ἐνεδρεύοντες* auf Grund von ℵ*X* getilgt, aber schwerlich mit Recht, da *αὐτὸν ABCLΔΠ al.* überwiegend bezeugt ist. Dagegen fehlt *καὶ ζητοῦντες* in ℵ*BL al.*, und auch der Schlußsatz *ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ*. Beides hat *Tisch. 8* gestrichen, da es nur glossematische Erläuterung und der Schlußsatz aus Mtth. 12, 10. Mrk. 3, 2 geflossen zu sein scheint.

2) In v. 4 ist *ἀποκτεινόντων* durch *B al.* bezeugt. Ueber die Varianten *ἀποκτεννόντων* und *ἀποκτενόντων* s. die krit. Note zu Mtth. 10, 28. In v. 6 ist *πωλοῦνται* durch ℵ*B* und Minusk. gesichert, und *πωλεῖται* in *ADLRX cet.* wol nur grammatische Correctur nach Matth., wie auch in v. 7 das *οὖν* nach *μή*, das in *BLR* fehlt, aus Matth. stamt. In v. 11 ist *προσφέρωσιν* der Rec. durch *AQRΓΔ al.* zu schwach bezeugt gegen *εἰσφέρωσιν* in ℵ*BLX al.*, welches *Tisch. 8* recipirt hat; dagegen *φέρωσιν*, welches *Mey.* vorgezogen hat, ist durch *D* und etliche Minusk. zu schwach bezeugt.

Heuchelei.“ ἐν οἷς bezieht sich auf das 11, 53 f. Berichtete. Während die Pharisäer und Schriftgelehrten Jesu mit verfänglichen Fragen gewaltig zusetzten, versammelte sich eine zahllose Menge Volks, da sich die Nachricht hiervon in der ganzen Stadt verbreitete; denn wir haben uns Jesum nicht auf der Reise (*God.*), sondern in einer Stadt, wo viele Pharisäer und Schriftgelehrte lebten, zu denken. μυριάδες hyperbolische Bezeichnung einer zahllosen Menge, vgl. Act. 21, 20. Der Zusammenfluß der Volksmenge bewog Jesum nicht, den Streit mit den Pharisäern fortzusetzen, um seine Ueberlegenheit zu zeigen, sondern bestimte ihn dazu, vor den Ohren des Volks seine Jünger vor der Heuchelei der Pharisäer zu warnen. πρῶτον gehört nicht zu λέγειν, ausdrückend, daß Jesus zuerst zu den Jüngern, hernach (etwa v. 15 oder gar erst v. 54) zu dem Volke geredet habe (*Beng., Knapp, Weiss* mit *Scholz, Schulz, Lchm., Tisch.* und *Tregelles;* nicht aber *Luther* mit der Uebersetzung: ‚zum ersten‘, wie *Mey.* irrig angibt). Gegen jene Verbindung spricht sowol die Stellung des Wortes πρῶτον als auch der Umstand, daß v. 13 eine mit dem Vorhergehenden zeitlich nicht zusammenhängende Begebenheit einleitet. Die Berufung darauf aber, daß schon ℵ*ACD* diese Verbindung haben, beweist nichts, da die Hdschr. hierüber gar nicht entscheiden können. Unter der ζύμη, vor welcher Jesus seine Jünger warnt, wolte *Mey.* nicht die Heuchelei, sondern die verderblichen Lehren und Satzungen der Pharisäer, deren Wesen Heuchelei sei, verstehen. Aber dies folgt weder aus dem Fehlen des Artikels vor ὑπόκρισις, noch aus dem ἥτις *quippe quae.* Denn der Artikel fehlt bei dem Prädicate ganz gewöhnlich (vgl. *Kühner* Gr. II S. 513) und ἥτις dient lediglich zur Erklärung des uneigentlichen Ausdrucks, wie z. B. Gal. 4, 24. 26. ὑπόκρισις ist ‚alles Verhalten, mit dem man scheinen will, was man nicht ist, oder das nicht scheinen will, was man ist‘ (*v. Hofm.*). ὑποκρίνεσθαι und ὑπόκρισις nent Paulus Gal. 2, 13 das Verhalten des Petrus, als er zu Antiochia aus Scheu vor den judaistischen Eiferern die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen gegen seine bessere Ueberzeugung aufgab. — V. 2. Die Gnome: „nichts ist verhült, was nicht geoffenbart werden wird“ u. s. w., die schon 8, 17 und Mtth. 10, 26 vorgekommen, hat im vorliegenden Zusammenhange nicht den Sinn: ‚aber alle diese pharisäische Heuchelei wird ans Licht kommen‘ (*God.*), der durchaus nicht zum Folgenden paßt, sondern enthält den allgemeinen Gedanken, daß alles durch Heuchelei Verschleierte einmal ans Licht kommen wird, und gilt den Jüngern als Mahnung, sich offen für das zu geben was sie sind, da ein Verheimlichen der Warheit oder ihres Bekentnisses ihnen doch nichts nützen werde. V. 3. „Dagegen (ἀνθ' ὧν nicht *quare* deshalb, sondern *dagegen* nach dem Grundbegriffe von ἀντί anstatt) alles was ihr im Finstern saget, wird im Lichte gehört werden, und was ihr ins Ohr redet in den Kammern, wird auf den Dächern verkündigt werden.“ Diesen Ausspruch mit *Mey.* darauf zu beziehen, daß was die Apostel wegen der Verfolgungen im Geheimen gelehrt haben werden, beim Siege der Sache Christi in voller Oeffentlichkeit durch eure und

Anderer Predigt vernommen werden wird, ist willkürliche Beschränkung des Wortlauts, und ganz verfehlt ist die Behauptung von *Weiss*, daß Luk. nicht an die Verkündigung des Evangeliums, sondern an das in Finsternis und größter Heimlichkeit Geredete denke, weil das Böse sich im Dunkel zu verbergen liebt und das Heimlichtun dem Heuchler zur Notwendigkeit wird. Der Spruch enthält die in Mtth. 10, 27 direct ausgesprochene Aufforderung an die Jünger mit ihrem Bekentnisse nicht zurückzuhalten, da was sie sagen und lehren werden, doch nicht verborgen bleiben wird. Darum sollen sie nicht aus Menschenfurcht sich zur Heuchelei verleiten lassen. — V. 4f. Aber Furcht vor Menschen — sagt der Herr weiter — darf euch nicht bestimmen zu heucheln oder mit dem Bekentnis der Warheit zurückzuhalten. Menschen können nur den Leib tödten, darüber hinaus haben sie keine Macht; wol aber habt ihr Gott zu fürchten, der nach dem Tödten Macht hat in die Hölle zu werfen. Diesen neuen Grund, sich vor ὑπόκρισις zu hüten, führt der Herr mit den Worten ein: „ich sage euch meinen Freunden". So nent er die Jünger, nicht weil sie als solche Gegenstand der Verfolgung waren (*Mey.*), noch weil der Gedanke an das Einigen von ihnen bevorstehende Los sie ihm noch teurer machte (*God.*), noch als solche, von denen er anderes erwarten kann als jene Heuchelei v. 1 (*Weiss*). Diese dritte Annahme liegt dem Contexte ganz fern; gegen die beiden andern spricht, daß nicht einzusehen ist, in wiefern das einzelnen oder allen bevorstehende Los ein Motiv für Jesum sein soll, sie seine Freunde zu nennen. Vielmehr sollen sie darin, daß er sie mahnt, nicht vor Menschen, obwol sie von ihnen den Tod gewärtigen können, sich zu fürchten, einen Beweis sehen, daß sie ihm Freunde sind, weil Menschen ihnen nichts weiter als das leibliche Leben nehmen können, während Gott nicht blos dies vermag, sondern auch in die Hölle verstoßen kann (*v. Hofm.*). Um diesem Geschicke zu entgehen, mahnt er sie, sich nicht vor Menschen, wol aber vor Gott zu fürchten, weil sie ihm Freunde sind. — Diese Mahnung mit ihrer weiteren Ausführung v. 6—9 hat Matth. in c. 10, 28—33 in der Apostelinstruction überliefert, wo wir sie bereits erklärt haben. An den lezten Gedanken dieser Ausführung, daß der Menschensohn den, welcher ihn vor den Menschen verleugnet, am Tage des Gerichts vor den Engeln Gottes verleugnen werde (v. 9), hat Luk. in v. 10 noch den Ausspruch über den Unterschied zwischen der Sünde wider den Menschensohn und der Lästerung des heil. Geistes nach Matth. 12, 32 angefügt; s. die Erkl. zu Mtth. — In v. 11 u. 12 schließt diese Mahnung mit der trostreichen Zusage, daß seine Jünger, wenn sie um ihres Bekentnisses willen vor jüdische und heidnische Obrigkeiten geführt werden, über ihre Verantwortung vor Gericht nicht besorgt sein sollen, indem der heilige Geist zur selben Stunde sie das Rechte zu sagen lehren werde. S. die Erkl. dieser Zusage zu Mtth. 10, 19 u. 20.

V. 13—40. **Warnung vor Habgier und Nahrungssorgen und Ermahnung zum Trachten nach dem Reiche Gottes und zu pflichttreuem Harren auf die Wiederkunft des Herrn.** —

V. 13—15[1]. Den Anlaß zu dieser Warnung und Ermahnung gab das Ansinnen, welches einer aus dem Volke an Jesum stelte: „Meister, sage meinem Bruder, daß er mit mir das Erbe teile“. Zeitlich hängt dieser Vorgang mit dem Vorhergehenden nicht zusammen, da weder gesagt ist, daß dieser Mensch Jesum in der Rede unterbrochen habe, noch eine Pause angedeutet ist. Der Vorgang ist eben nur als die Veranlassung zur folgenden Warnung erwähnt und diese Warnung wegen ihrer sachlichen Verwandtschaft mit der vorhergegangenen Rede angereiht. Wie die Warnung vor pharisäischem Heuchelwesen in die Mahnung der Jünger zu freimütigem Bekentnisse überging, so geht Jesus in Folgenden von der an das Volk gerichteten Warnung vor Habgier über zu einer Ermahnung an die Jünger, statt nach irdischem Gute nach dem Besitze des Reiches Gottes zu trachten. V. 14. Das Ansinnen jenes Menschen wies Jesus kurz zurück als eine Sache, die nicht seines Amtes sei. „Mensch, wer hat mich zum Richter oder Teiler über euch gesezt?“ Die Anrede *ἄνθρωπε* hat einen mißbilligenden Affect, wie Röm. 2, 1. 9, 20 (*Mey.*). *μεριστής* Teiler des Vermögens; *Luther:* Erbschichter. V. 15. Die Triebfeder jenes Ansinnens war Habgier (*πλεονεξία*). Davor warnt daher Jesus das Volk (*πρὸς αὐτούς = πρὸς τὸν ὄχλον*): „Sehet zu und hütet euch vor aller Habgier, denn nicht vermöge dessen, daß jemand Ueberfluß hat, komt sein Leben aus dem was er besizt.“ *ἐστὶν ἐκ* nicht partitiv: sein Leben ist ein Teil seiner Güter, gehört zu seinen Gütern (*de W.*), was auf den Gedanken, daß niemand sein Leben darum behält, weil er viele Güter hat, hinauskomt, der in der folgenden Parabel als Thorheit aufgezeigt wird. *εἶναι ἔκ τινος* bed. herauskommen, erwachsen aus etwas (*Mey., Weiss, v. Hofm.*); dies ergibt den Sinn: daß man nicht, wenn man Ueberfluß hat, das Leben aus dem Besitze erhält, und den einfachen Gedanken: nicht Menge von Gütern bewirkt, daß jemandem sein Besitz dazu verhilft, das Leben zu erhalten oder am Leben zu bleiben. *ἡ ζωή* ist das irdische Leben, nicht das wahre Leben *felicitas* (*Kuin., Born, Olsh., Ew.*). Vom Lebensglücke oder dem wahren (ewigen) Leben handelt weder die folgende Parabel, noch die v. 22 folgende Warnung Jesu vor Nahrungssorgen.

V. 16—20. Die *Parabel vom thörichten Reichen* ist so einfach, daß sie keiner besonderen Erklärung bedarf. Zu Grunde liegt der in Sir. 11, 17 auspgesprochene Gedanke, daß wer von dem Reichtume, den er sich erworben, sich ruhigen Lebensgenuß verspricht, nicht bedenkt, wie bald er sterben und seine Güter andern hinterlassen werde. Dieser

---

1) V. 14. Statt *δικαστήν* (Rec. in *AQRX cet.*) hat *Tisch. 8 κριτήν* nach ℵ*BDL al.* aufgenommen, da die Rec. aus Act. 7, 27 und 35 geflossen zu sein scheint. V. 15. Statt des Art. *τῆς* vor *πλεονεξίας* in *EFGH cet.* haben *Griesb., Lchm.* und *Tisch. 8 πασῆς* nach ℵ*ABDKLM al.*, It., Vulg. *cet.* aufgenommen; und statt *ὑπαρχ. αὐτοῦ* (Rec.) nach ℵ^{c}*BDFQR al. ὑπαρχ. αὐτῷ*. — In v. 20 ist der Nom. *ἄφρων* statt des Voc. *ἄφρον* (Rec.) durch ℵ*ABDEHGL cet.* entschieden bezeugt. In v. 21 scheint *ἑαυτῷ* in ℵ^{c}*AQXΓ al.* nur Besserung des *αὐτῷ* in ℵ*BL zu sein.

Gedanke ist aber ganz originell, zur Schilderung der Thorheit dessen verwandt, der seinen Reichtum als Mittel ansieht, sich für viele Jahre ein sorgloses Leben zu verschaffen, als ob der Fortbestand des Lebens nur von Essen und Trinken abhinge. Die Thorheit eines solchen Vertrauens auf den irdischen Besitz ist durch das Wort Gottes: „Diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern, und wem wird es sein (gehören) was du bereitest hast?“ eindringlich dargestelt. Dieses Wort macht mit einem Schlage die in die Worte: „ich will meiner Seele sagen: Seele du hast viele Güter liegen auf viele Jahre: ruhe aus, iß, trink, sei wolgemut“, gefaßten Gedanken des reichen Mannes zu nichte. Die Anrede an die Seele ist nicht so zu erklären, daß der Geist als der stärkere mannhafte Teil des Menschen zur Seele als *σκεῦος ἀσθενέστερον* redet (*Delitzsch*, Bibl. Psychol. S. 104 f.), sondern erklärt sich aus der Unterscheidung der Persönlichkeit und der Seele als Lebensprincip, und ist hier im Hinblick darauf gewählt, daß Gott dann zu ihm sagt: diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern. Das unbestimte Subject *ἀπαιτοῦσι* hängt damit zusammen, daß Gott redet. — V. 21. Die Anwendung: „So (ist) der welcher sich Schätze sammelt und nicht in Beziehung auf Gott reich ist.“ *οὕτως* nicht: ‚so dem Verluste seines Glückes durch den unerwartet eintretenden Tod verfallen (*Mey., Weiss*); dieser Gedanke liegt nicht nur dem Contexte fern, sondern ist auch an sich unrichtig, da nicht jeder, der sein Lebensglück in dem Reichtume sucht, unerwartet dem zeitlichen Tode verfält. Der Gedanke ist vielmehr der: solche Thorheit (wie der Reiche in der Parabel) begeht jeder, der da meint, daß er durch den Erwerb irdischer Güter sein Leben bewahren könne. *θησαυρίζειν ἑαυτῷ* (oder *αὐτῷ*) für sich, für seines Lebens Bedarf und Genuß Schätze sammeln. *εἰς θεὸν πλουτεῖν* in der Richtung auf Gott reich sein, d. h. aber nicht: einen Reichtum besitzen, der es für Gott ist (*v. Hofm.*), oder an dem Gott Wolgefallen hat (*Weiss*), sondern reich sein in seiner Beziehung zu Gott d. h. an solchen Gütern, die sein Leben in der Gemeinschaft mit Gott fördern. Dieser leztere Gedanke wird in der folgenden Ermahnung an die Jünger weiter ausgeführt.

V. 22—31.[1] Die Mahnung: *nicht für den Lebensbedarf Sorge zu*

---

1) V. 22. *ὑμῶν* (Rec.) nach *ψυχῇ* fehlt in ℵ*ABDLQ al.* und ist aus Mtth. eingekommen. V. 23. *γάρ* vor *ψυχή* ist durch ℵ*DLMSX al.* überwiegend bezeugt. In v. 24 hat *Tisch. 8* statt *οὐ σπειρ. οὐδὲ θεριζ.* (Rec.) nach *DLQ οὔτε σπ. οὔτε θερ.* vorgezogen, da die Rec. nach Mtth. conformirt erscheint, wie das in ℵ*BD al.* fehlende *ἕνα* in v. 25. In diesem V. fehlt auch *μεριμνῶν* in *D* und 2 Min., ist aber von *Tisch. 8* beibehalten worden, weil es in ℵ*ABLQ al.* steht. In v. 26 ist *οὔτε* (Rec.) in *AΧΓΔΛΠ* offenbar fehlerhaft und mit ℵ*BLQ al. οὐδέ* zu lesen. In v. 27 stimt die Rec. *πῶς αὐξάνει· οὐ κοπιᾷ οὐδὲ νήθει* mit Mtth., ist aber von *Lchm.* beibehalten worden, weil die von *Tisch. 8* vorgezogene Variante in *D: πῶς οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει* zu schwach beglaubigt ist. In v. 28 ist *ἀμφιέζει* in *DL* (oder *ἀμφιάζει* in *B*) dem *ἀμφιέννυσι* vorzuziehen, und in v. 31 *βασιλ. αὐτοῦ* in ℵ*BDL* der Rec. *βασιλ. τοῦ θεοῦ* (nach Mtth.). Auch *πάντα* nach *ταῦτα* ist aus Mtth. eingekommen, und weil in ℵ**BEHLQS cet.* fehlend, von *Tisch. 8* getilgt.

hegen, bildet bei Matth. 6, 25—33 einen Bestandteil der Bergpredigt; dort in anderem Zusammenhange als hier, wo sie mit *διὰ τοῦτο* an die Warnung des Volks vor Schätzesammeln angeknüpft ist. *διὰ τοῦτο* weil man durch vielen Besitz sich den Fortbestand des Lebens nicht sichern kann, darum sollen die Jünger Christi auch nicht um Nahrung und Kleidung sich Sorge machen, da Gott, der Leben und Leib gegeben, auch das Geringere, die Nahrung und Kleidung geben wird. In Betreff der Ausführung dieses Gedankens s. die Erkl. zu Matth. Dort schließt dieselbe v. 31 mit der Folgerung: also sorget nicht um Essen oder Trinken oder Kleidung. Bei Luk. fährt der Herr v. 29 fort: *καὶ ὑμεῖς μὴ ζητεῖτε* „und ihr, trachtet nicht darnach, was ihr essen und trinken solt". *καὶ ὑμεῖς* nicht: ‚auch ihr, wie die Raben und Lilien' (*Beng., Mey., Weiss*); dagegen spricht schon, daß in v. 30 den Gegensatz zu *ὑμεῖς* die Heiden bilden. Das betonte *ὑμεῖς* weist vielmehr auf den Gegensatz zu den Vögeln und Lilien hin: ihr die ihr viel höher als die Vögel und Lilien steht (v. 24 u. 28), solt nicht nach dem Essen und Trinken trachten. Mit *καί* wird zu dem *μὴ μεριμνᾶτε* (v. 22) das *μὴ ζητεῖτε* als ein zweites hinzugefügt, wovor sie sich in Acht nehmen sollen. ‚Nicht nur nicht sorgen sollen sie um Speise und Trank, sondern auch ihr Trachten soll nicht darauf gerichtet sein' (*v. Hofm.*). Mit dieser Wendung des Gedankens bahnt sich Jesus nach unserem Texte den Uebergang zu dem in v. 31 ff. ausgeführten Satze, worauf die Jünger allein ihr Trachten und Streben richten sollen. — Eigentümlich ist der Zusatz v. 29: *καὶ μὴ μετεωρίζεσθε*. Nach der *Vulg.: nolite in sublime tolli* übersezt *Luth.*: ‚und fahret nicht hoch her'. Dies wird dann so verstanden: versteigt euch nicht zu hohen Ansprüchen, was nach *Mey.* u. *Weiss* nicht blos auf Essen und Trinken zu beziehen, sondern allgemein zu nehmen ist. Diese Auffassung läßt sich wol sprachlich rechtfertigen, entspricht aber nicht dem Zusammenhange, indem eine Warnung vor hohen Ansprüchen oder kühnen Hoffnungen, übermütigen Erwartungen nicht zur Warnung vor Sorgen um den Lebensbedarf paßt. Daher fassen *Beza, Grot., Beng.* u. A. *μετεωρίζειν* in der Bed. schwankend machen, da *μετέωρος* von dem gebraucht wird, was in der Schwebe sich befindet, und erklären: *nec inter spem metumque fluctuetis* (*Gr., Bng., Bl.* u. A.); allgemeiner *Ew.*: schwanket nicht, verlieret nicht das Gleichgewicht; passender *v. Hofm.*: sich nicht in die Schwebe, nicht in die Lage bringen lassen, daß sie los von dem Boden, dem sie angehören, und ihres Haltes verlustig werden; eine Warnung, die an 1 Tim. 6, 10 erinnere. So gefaßt, paßt diese Mahnung gut zu der v. 30 folgenden Begründung, daß nach allem diesen die Völker der Welt trachten. *τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου* sind die Heiden, deren Leben und Streben im *κόσμος* wurzelt, weil sie den lebendigen Gott im Himmel nicht kennen, denen auch die ungläubige Masse des jüdischen Volks beizuzählen ist, im Gegensatz zu den Jüngern, die Gott zum Vater haben, welcher die Bedürfnisse seiner Kinder kent und ihnen das Nötige gewährt. *ὑμῶν* ist dem *ὁ πατήρ* voraufgestellt, um den Gegensatz der Jünger gegenüber den *ἔθνη τ. κ.* nachdrücklich hervorzuheben.

V. 31. Als Kinder Gottes sollen sie nach seinem Reiche trachten, dann wird ihnen, was sie für des Leibes Leben bedürfen, zugelegt werden; vgl. Mtth. 6, 33.

V. 32—40. *Das rechte Trachten nach dem Reiche Gottes.*[1] Die erste Bedingung hiezu ist zuversichtliches Vertrauen auf den göttlichen Gnadenrathschluß. V. 32. „Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es hat eurem Vater wolgefallen, euch das Reich zu geben.“ Das Bewußtsein der Gotteskindschaft bewahrt vor der Furcht, das Ziel des Strebens nach dem Reiche Gottes nicht zu erreichen. Gegenüber den ἔθνη τ. κόσμου bildet die Gemeinschaft der Jünger eine kleine Schar, deren Haupt Jesus ihr Hirte ist, vgl. Joh. 10, 12. Mtth. 26, 31. Troz ihrer geringen Zahl sollen sie sich nicht fürchten. Gemeint ist nicht die Furcht vor Verfolgungen (*Bl.* u. A.) oder vor Mangel an der Notdurft im Dienste Gottes (*de W.*, *God.*), sondern die Furcht, mit so schwachen Mitteln, wie eine so kleine Schar sie besizt, in der Welt nicht bestehen zu können (*v. Hofm.*), oder richtiger ausgedrükt, das Reich Gottes nicht erhalten zu können. Diese Furcht benimt ihnen Jesus mit der Zusicherung, daß es des Vaters Wille, d. i. Gottes Gnadenrathschluß ist, ihnen das Reich zu geben. ἡ βασιλεία ist das Reich als Herschaft in der Welt. Diese Zusage gilt nicht blos der Jüngerschar, zu welcher Jesus dies sagt (*Mey.*), sondern, wie das Vorhergehende und Nachfolgende, seinen Gläubigen überhaupt (*Grot.*, *de W.*, *Weiss*, *v. Hofm.*). — V. 33. Dieses Vertrauen auf Gottes Gnadenwillen muß sich zeigen in der Willigkeit, seine Habe für die Förderung des Reiches Gottes zu opfern. Dieser Gedanke vermittelt den Uebergang zu der Weisung: „Verkaufet eure Güter und gebet Almosen“. Diese Weisung ist nicht so zu verstehen, daß sie alles, was sie besitzen, weggeben sollen, weil es sie hindert, Jesu überallhin nachzufolgen (*God.*); denn sie ist ja nicht blos an die Zwölf gerichtet, sondern gilt den Jüngern Christi zu allen Zeiten, und von der Nachfolge Jesu auf seinen Wanderungen ist hier gar nicht die Rede. Auch fordert der Herr nicht blos das Weggeben der Habe, sondern sezt hinzu: δότε ἐλεημοσύνην. Die Forderung ist der an den reichen Jüngling gerichteten, alle seine Habe zu verkaufen und den Armen zu geben (18, 22. Mrk. 10, 10. Mtth. 19, 21), analog, aber darin von derselben verschieden, daß hier nicht, wie dort, für die Entäußerung der Güter der Gesichtspunkt maßgebend ist, das Herz von dem Hangen am irdischen Gute als einem

1) V. 36. Statt der Rec. ἀναλύσει ist nach ℵ*ABDEK cet.* ἀναλύσῃ zu lesen. In v. 38 hat *Tisch. 8* das erste ἔλθῃ, weil in ℵ*BLX* fehlend, gestrichen; ebenso am Ende des V. οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι, weil οἱ δοῦλοι in ℵ*BDL* fehlt; aber ἐκεῖνοι fehlt blos in ℵ* und etlichen Minusk., so daß seine Tilgung nicht gerechtfertigt ist, und nur οἱ δοῦλοι aus v. 37 durch Wiederholung als Glosse zugesezt sein wird. In v. 39 ist ἐγρηγόρησεν ἄν durch ℵ^{a}*BKLPS al.* so stark bezeugt, daß das Fehlen dieser Worte in ℵ**D* keinen hinreichenden Grund liefert, um sie mit *Tisch. 8* zu tilgen, und die Warscheinlichkeit, daß sie durch ein Versehen in ℵ*D* ausgefallen seien näher liegt als die Annahme, daß sie aus Mtth. 24, 43 zugesezt seien. In v. 40 fehlt οὖν in ℵ*BLQ al.* und ist wol als Glosse in die Rec. gekommen.

Hindernisse für den Eingang in das Reich Gottes frei zu machen, sondern hier das Verkaufen der Güter und Almosengeben als Mittel in Betracht gezogen wird, den Bestand der Gemeinde Christi gegenüber den Völkern der Welt zu sichern. ‚Die Sorge, wie eine so kleine Schar werde bestehen können, soll sie nicht ängstlich an ihrem Besiztume als ihrem Halte in der Welt haften machen' (*v. Hofm.*). Was der Herr hier seinen Jüngern zur Pflicht macht, ist das was nach Act. 2, 44 f. 4, 34 f. in der ersten Christengemeinde geschah. Diese Mahnung ist daher grundverschieden von dem sog. *consilium evangelicum* oder dem Gelübde der Armut; und besagt auch nicht, daß man sich durch Almosengeben einen Schatz im Himmel bereite, da im Folgenden von Almosen nicht mehr die Rede ist. „Schaffet euch Beutel, die nicht altern, einen Schatz der nicht ausgeht im Himmel, wo kein Dieb naht und den keine Motte vernichtet". Vgl. Mtth. 6, 19 f. Diese Vorschrift dient nicht zur Erläuterung der vorhergehenden in dem Sinne: ‚indem ihr anderen den irdischen Schatz hingebt, schaffet ihr euch selbst den himmlischen Schatz' (*Weiss*), sondern fügt die weitere Bestimmung hinzu: statt der irdischen, vergänglichen Güter nach dem himmlischen, unvergänglichen Gute zu streben, und besagt auch nicht, daß sie ihr Geld nicht in Beuteln behalten sollen, da diese sich abnutzen (*v. Hofm.*). Beutel, die altern d. h. durch Gebrauch abgenuzt werden, sind Bild irdisch-vergänglicher Güter oder Schätze. Statt dieser sollen sie sich einen Schatz anlegen im Himmel, *θησ. ἀνέκλειπτον* der nicht ausgeht, unerschöpflich ist. *θησαυρὸν ἀνέκλ.* wird meist als Erklärung der *βαλλάντια μὴ παλιούμενα* gefaßt. Dagegen meint *v. Hofm.*: ‚mit dem Einen sei gesagt, daß man was man auf Erden hat im Himmel aufbewahren, mit dem Andern, daß man im Himmel, nicht auf Erden, einen Schatz zu besitzen bedacht sein soll'. Jenes geschehe, wenn man seinen irdischen Besitz im Dienste des Reiches Gottes verwendet, dieses, wenn man sich eines Thuns befleißigt, mit dem man Gottes Wolgefallen erwirbt. Aber diese Unterscheidung liegt nicht in den Worten und vom Erwerben des göttlichen Wolgefallens ist im Contexte nicht die Rede. Zu v. 34 vgl. Mtth. 6, 21.

V. 35—40. Die andere Bedingung für das rechte Trachten nach dem Reiche Gottes besteht in der steten Bereitschaft auf die Wiederkunft des Herrn. Der Zusammenhang dieser Mahnung mit der vorhergehenden ist in dem Gedanken gegeben, daß der Schatz, welchen die Jünger sich bereiten sollen, im Himmel bei dem Herrn sich befindet und erst bei dessen Wiederkunft zur Vollendung seines Reiches ihnen zuteil wird (*Mey., Weiss, v. Hofm.*). Erst wenn Christus wiederkomt, werden seine Jünger in die ewigen Güter seines Reiches eingesezt werden. V. 35 Auf seine Ankunft sollen sie warten, stets bereit ihn zu jeder Stunde empfangen zu können, „ihre Lenden umgürtet und mit brennenden Leuchten stehen". Mit dem Gürtel wurde das weite bis zu den Füßen herabreichende Oberkleid an die Lenden gegürtet oder aufgeschürzt, wenn man sich zu einem Geschäfte oder einem Gange rüstete. Die Leuchten sollen brennen, um dem Herrn, wenn er in der Nacht

komt, sofort entgegengehen zu können. So werden diese Bildreden v. 36 erklärt. Sie sollen in der Verfassung sein, wie Menschen (Diener), die auf die Ankunft ihres von einer Hochzeit zurükkehrenden Herrn warten und zu seinem Empfange so gerüstet sind, daß sie ihm bei seiner Ankunft sofort die Thür öffnen können. — V. 37 f. Der Lohn, mit dem der Herr ihre Wachsamkeit vergelten wird, ist dem Bilde entsprechend so dargestelt, daß der heimgekehrte Herr sie sich zu Tische legen heißt und als Diener ihnen aufwartet. Diese Darstellung ist eine rhetorische Ausführung des Gedankens, daß der Herr die Seinen, wenn er sie bei seiner Wiederkunft gerüstet findet, ihn zu empfangen, zur Teiluahme an seiner himmlischen Herrlichkeit erheben wird, aus welcher und mit welcher er wiederkommen wird; vgl. für den Gedanken Mtth. 19, 28 u. Kol. 3, 4. — V. 38. Die Ankunft des Herrn kann lange verziehen, aber auch bei dem Verzuge derselben sollen die Jünger in stetiger Bereitschaft auf ihn harren. Ueber die Einteilung der Nacht in Nachtwachen s. zu Mtth. 14, 25. — V. 39 f. Die Zeit, wann er kommen wird, weiß niemand, aber ob früher oder später, in beiden Fällen zu einer Stunde, wo man seine Wiederkunft nicht erwartet. Wie ein Dieb in der Nacht wird er plötzlich und unverhofft über die sichere Welt kommen. Vgl. über diesen bildlichen Vergleich zu Mtth. 24, 43 f. — Dies mahnt zu ausdauernder Wachsamkeit.

V. 41—53. **Die Notwendigkeit des Wachens und die Gefahr sorgloser Sicherheit.**[1] V. 41. Die Mahnung, sich stets bereit zu halten, um den Herrn, wenn er unerwartet komt, empfangen zu können, veranlaßt den Petrus zu der Frage, ob diese *παραβολή* d. h. die Gleichnisrede v. 35—40 auf sie (die *μαθηταί*) oder auch auf alle (d. h. die *ὄχλοι*) Bezug habe, d. h. den Jüngern allein oder auch den Volksscharen gelte. *ἡμᾶς* ist nicht mit *Bl.* auf die Apostel zu beschränken und *πάντας* auf die Glüubigen zu beziehen. *ἡμᾶς* sind die *μαθηταί*, an welche die Rede von v. 22 an gerichtet war, und *πρὸς πάντας* correspondirt dem *πρὸς αὐτούς* v. 15 und 16. — Eine directe Antwort auf die Frage gibt der Herr nicht, sondern zunächst eine Ausführung über den Segen, welchen die treue Verwaltung des übertragenen Amtes bringt, und über die Strafe, welche nicht nur sorglose Sicherheit und Untreue (v. 42—46), sondern auch strafwürdiges Handeln überhaupt nach sich zieht (v. 47 u. 48), sodann

---

1) V. 42. Statt *δέ* (Rec. in *APQR al.*) hat *Tisch. 8* *καί* nach ℵ*BDL al.* und statt *καὶ φρον.* in ℵ*ALM al.* *ὁ φρόνιμος* nach *BDEGHK al.* aufgenommen. In v. 47 bieten ℵ*BDE***KL al.* *τοῦ κυρ. αὐτοῦ* statt der Rec. *τ. κυρ. ἑαυτοῦ* in *AE*² *HMR cet.*, welches offenbar grammatische Besserung ist, wie auch *μηδέ* in *AR ΧΓΔΛΠ* statt *ἤ* vor *ποιήσας* in ℵ*B*. In v. 49 ist *εἰς* (*τ. γῆν*) nur durch *DESU al.* bezeugt statt *ἐπὶ* (*τ. γῆν*) in ℵ*ABKL al.*, welches *Tisch. 8* vorgezogen hat. V. 53. Statt des Sing. *διαμερισθήσεται* in *ΑΧΓΔ al.* hat *Tisch. 8* den Plur. *διαμερισθήσονται* in ℵ*BDL al.* aufgenommen. Dieselben Codd. haben *θυγατέρα* und *μητέρα* statt *θυγατρί* und *μητρί*, das in *ΑΧΓ al.* offenbar nach dem voraufgegangenen *πατρί* conformirt ist. Dagegen ist das von *Tisch.* weggelassene *αὐτῆς* bei *νυμφήν* durch ℵ^{c}*ABDLX cet.* gesichert und dann wol auch bei *πενθέραν*, wo es in ℵ*BDL* fehlt, für ursprünglich zu halten.

weist er auf den Kampf hin, welchen sein Eintritt in die Welt erregt (v. 49—53). — Die Schilderung des Segens pflichttreuen Wachens auf die Wiederkunft des Herrn (v. 42—46) stimt in der Sache ganz mit der Mtth. 24, 45—51 an die Rede von der Wiederkunft des Herrn geknüpften Warnung vor sorgloser Sicherheit überein, und ist dort schon erklärt worden. Die Abweichung, daß Luk. in v. 42 *οἰκονόμος* statt *δοῦλος* und das Fut. *καταστήσει* statt des Aor. *κατέστησεν* bei Mtth. braucht, begründet keine Verschiedenheit. Denn Matth. bestimt das Amt des *δοῦλος* ganz so wie Luk. die Function des *οἰκονόμος*, daß man dabei nicht an einen gewöhnlichen Sklaven denken kann, sondern nur an einen Obersklaven, der über die Dienerschaft gesezt ist, so daß Luk. durch die Bezeichnung *οἰκονόμος* nur von vornherein seine Stellung deutlich macht, worauf er dann auch nur das unbestimte Wort *δοῦλος* gebraucht. Das Futurum aber ist gewählt, weil es der Form die Frage *τίς ἄρα ἐστίν* mehr entspricht. Die Frage: „wer ist also der treue und kluge Verwalter?“ ist nicht ‚eine rein historische Frage, die ihre Antwort in sich selber trägt: wer anders als jeder von euch und vor allen du (Petrus) selbst‘ (*Weiss*). Denn dabei ist nicht nur die Beziehung ‚auf Petrus und den ihm nach Mtth. 16, 18 ‚zugedachten Posten‘ contextwidrig und mit dem *πρὸς ἡμᾶς* unvereinbar eingetragen, sondern auch dem Herrn ein Urteil über seine Apostel zugetraut, das mit seiner Kentnis des menschlichen Herzens im Widerspruch steht. Obgleich Jesus die Apostel berufen hatte, um sie bei seinem Hingange zum Vater zu Verwaltern seines Hauses oder zu Pflegern seiner Gemeinde zu bestellen, so konte er sie doch unmöglich damals schon als *πιστοὶ οἰκονόμοι καὶ φρόνιμοι* bezeichnen, da unter den Aposteln sich ein Judas Ischariot befand und selbst Petrus troz seines Bekentnisses noch seinen Herrn verleugnen konte. Auf die Frage folgt ja auch die Antwort in v. 43, und zwar in der Form einer Seligpreisung eines solchen treuen Knechtes (s. zu Mtth. 24, 46), entsprechend der Frage, die nicht den Sinn hat, daß Jesus einen solchen wol kennen möchte (*Fritzsche*), sondern Ausdruck des Wunsches ist, daß es einen solchen geben möchte, worin eine Mahnung an das Gewissen der Apostel lag, sich zu prüfen, ob sie jene Verheißung v. 37 ohne weiteres auf sich beziehen dürften. *τὸ σιτομέτριον* das zugemessene Getraide, das Speisedeputat (bei Mtth. *τὴν τροφήν*). — V. 45 u. 46. Wenn aber jener Knecht, den der Herr über die Dienerschaft gesezt hat, bei sich sprechen wird: mein Herr verzieht zu kommen u. s. w. Auch die Schilderung dieses Knechtes und der Strafe, die ihn für die treulose Verwaltung seines Amtes treffen wird, zeigt, daß es Jesu nicht in den Sinn kam, seine Apostel ohne weiteres für treue und kluge Haushalter zu erachten. Die Erkl. dieser Vv. s. zu Mtth. 24, 47—51. — Aus dieser Beschreibung des treuen und des untreuen Haushalters solten die Jünger bezüglich der Frage des Petrus die Antwort entnehmen, daß jene *παραβολή* v. 35 f. mit ihrer Verheißung v. 37 sich allerdings auf sie beziehe, aber daß jene Verheißung nur diejenigen sich aneignen können, welche in treuer Pflichterfüllung der Wiederkunft des Herrn

harren. Thun sie das nicht, so werden sie das Geschick der Ungläubigen erleiden müssen, an der Seligkeit des Reiches keinen Teil erhalten.

V. 47 f. Aber — so fährt Jesus weiter fort — „jener Knecht aber, der den Willen seines Herrn gewußt und nicht bereitet oder nach seinem Willen gethan hat, wird viele Streiche leiden; wer ihn aber nicht gewußt, aber Strafwürdiges gethan hat, wird wenige Streiche leiden". In diesen Vv. ist nicht mehr vom Wachen auf die Ankunft des Herrn die Rede. ἐκεῖνος weist nicht auf den v. 45 geschilderten δοῦλος zurück, sondern ist nur zur Betonung des Subjects, von dem das Folgende ausgesagt wird, voraufgestelt; vgl. *Kühner* Gramm. II S. 567. τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ ist nicht der v. 42 erwähnte Auftrag, dem Hausgesinde Speise zu reichen, oder die Pflicht, auf die Ankunft des Herrn zu warten, sondern ganz allgemein der geoffenbarte Wille des Herrn. Zu ἑτοιμάσας ist nicht ἑαυτόν zu ergänzen (*Luther* u. v. A.) sondern: bereiten so v. a. Anstalt zur Erfüllung des göttlichen Willens treffen, und ποιήσας die Ausführung dieses Willens. Zu μὴ γνούς ist τὸ θέλημα τ. κ. αυτ. aus v. 47 hinzu zu denken: wer den geoffenbarten Willen des Herrn nicht gewußt, aber ἄξια πληγῶν Schlägewürdiges gethan hat d. h. was nach dem Naturrecht oder dem Gewissen strafbar ist, nicht blos ‚unbewußte Sünde' (*Weiss*). Darauf die Worte zu beziehen, ist eben so unberechtigt, als bei ὁ γνοὺς τ. θελ. speciell an Petrus zu denken. — V. 48. Hier gilt die Regel: „Jedem dem viel gegeben ist, von dem wird viel gefordert werden, und wem viel anvertraut ist, von dem wird ein Mehreres verlangt werden". περισσότερον mehr als ihm anvertraut worden, indem verlangt wird, daß er mit dem ihm anvertrauten Pfunde wuchere; vgl. Mtth. 25, 15 ff. In beiden Vv. ist also überhaupt von der Rechenschaft die Rede, welche am Tage des Gerichts, das der Herr nach seiner Wiederkunft halten wird, jederman wird ablegen müssen; nicht blos die Apostel von ihrer amtlichen Wirksamkeit (*Mey.*), auch nicht blos die Jünger, welchen der göttliche Wille bekant gemacht worden, sondern auch die, welchen derselbe nicht bekant geworden ist, die wie es Röm. 2, 12 vgl. v. 9 heißt ἀνόμως gesündigt oder τὸ κακόν gethan haben. Daraus solten die Jünger bezüglich der Frage v. 41 sich entnehmen, daß die Mahnung zum Trachten nach dem Reiche Gottes nicht blos sie, sondern πάντας angehe. — Dies begründet der Herr v. 49 ff. mit dem Hinweis auf die Wirkung, welche sein Erscheinen auf Erden auf die Menschheit ausüben wird, daß nämlich mit seinem Kommen eine Zeit schweren Kampfes eintreten wird, der zur Scheidung und Entscheidung für oder wider ihn nötigen werde.

V. 49—53. *Die Zeit des Kampfes und der Scheidung.* V. 49. „Feuer bin ich gekommen auf die Erde zu werfen und wie sehr wünsche ich, daß es doch schon angezündet wäre. V. 50. Mit einer Taufe habe ich mich taufen zu lassen, und wie ist mir bange, bis daß sie vollendet sein wird. V. 51. Meinet nicht, daß ich erschienen bin, Frieden zu bringen auf die Erde? Nein sage ich, sondern nur Zertrennung". Unter dem Feuer, welches Jesus mit seinem Kommen auf die Erde wirft, ist weder das

Feuer des heiligen Geistes (Kchvv. u. *Beng.*) oder des Wortes Gottes mit seiner läuternden Kraft (*Bl.*) zu verstehen, noch das Prüfungsfeuer der Verfolgung oder das Princip des läuternden Kampfes (*Grot., de W.*), noch die heftige, alle irdischen Verhältnisse durchdringende, die engsten Bande derselben auflösende Geisteserregung, welche Christus zu entflammen bestimt war (*Mey.*), noch weniger die v. 51 ff. geschilderte Zwietracht als ein alles verzehrendes Element (*Weiss*). Bei allen diesen Deutungen ist das Wesen des Feuers zu wenig in Betracht gezogen, und gegen die leztere spricht der Umstand, daß die Zwietracht in v. 51 f. gar nicht als verzehrend, sondern nur als scheidend und entzweiend dargestelt ist. Das Wesen des Feuers besteht darin, daß es das Bestehende zerstört, alles was keinen unvergänglichen Kern hat verzehrt und das Unvergängliche von den ihm anklebenden irdisch vergänglichen Schlaken läutert. In dieser Allgemeinheit ist das Bild zu fassen. Will man es näher bestimmen, so ist es die geistige Potenz, welche die bestehende Welt auflöst, das Irdischvergängliche und Widergöttliche vernichtet und dadurch das Wesen dieser Welt läutert und zu unvergänglichem Bestande verklärt. Dieser Brand soll erst eintreten. Der Herr sezt hinzu: *καὶ τί θέλω cet.* „Und wie sehr wünsche ich, wenn es doch schon angezündet wäre“. So die meisten Ausll. nach gesichertem Sprachgebrauche, vgl. *Winer* Gr. S. 418. Entstehen wird das Feuer erst, wenn Jesus sein Werk auf Erden vollbracht haben wird. Dies liegt in dem folgendem Ausspruche: *βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτ.* einer Taufe aber habe ich mich zu unterziehen oder mit einer Taufe mich taufen zu lassen. Gemeint ist die Leidenstaufe, das Versenktwerden in das Todesleiden, s. zu Mrk. 10, 38. *ἔχειν* mit folgendem Infinitiv, sonst das was in jemandes Absicht oder Fähigkeit liegt (vgl. 7, 40. 42), hier das was jemandem obliegt ausdrückend. *συνέχεσθαι* wie *συνοχή* 21, 25. 2 Kor. 2, 4 von innerer Beklemmung, Bangigkeit, Angst ergriffen sein. In dem *πῶς συνέχομαι* „wie ist mir bange“ spricht sich das rein menschliche Gefühl von der Schwere des ihm bevorstehenden Leidenskampfes aus, wie Joh. 12, 27 und in Gethsemane Mtth. 26, 37 ff. Sprachlich nicht zu rechtfertigen ist die Uebersetzung ‚wie drängt es mich bis sie vollendet ist‘ (*Theophyl., de W., Bl., God.* u. A.), da *συνέχεσθαι* ohne Näherbestimmung nur den Drang oder die Bedrängnis, worin man sich befindet, nicht aber, auch in Phil. 1, 23 nicht, den Drang nach etwas bedeutet. — Wenn demnach Jesus sagt: er sei gekommen ein Feuer auf die Erde zu werfen, von dem er wünscht, daß es schon angezündet wäre, und dann fortfährt: aber ich muß mit einer Leidenstaufe getauft werden, vor deren Vollendung mir bangt, so spricht er damit nicht nur aus, daß sein Leiden der Anzündung des Feuers vorhergehen wird, sondern auch, daß es hiefür notwendig ist, daß ohne sein Todesleiden das Feuer nicht entbrennen würde. Daraus läßt sich jedoch nicht mit *v. Hofm.* der Schluß ziehen, daß unter dem Werfen des Feuerbrandes auf die Erde die Stiftung seiner Gemeinde zu verstehen sei, welche für alle, die durch ihre Ausbreitung das woran sie hielten gefährdet sahen, eine feindliche Handlung war, deren sie

sich zu erwehren suchten. Denn die Gemeinde stiftete Christus nicht durch sein Todesleiden, sondern durch die Ausgießung des heiligen Geistes über die Apostel nach seiner Himmelfahrt. Sodann war auch die Stiftung einer Gemeinde von Jüngern nicht das Factum, welches die Welt in Brand sezte, sondern die Stellung, welche diese Gemeinde zur Welt einnahm, ihr Auftreten in der Kraft des heiligen Geistes mit dem Bekentnisse, daß Jesus der Gekreuzigte durch Gott von den Todten auferwekt und zum Herrn und Christ gemacht sei und nur durch den Glauben an diesen Christus Leben und Seligkeit zu erlangen sei. Das Wort vom Kreuze oder die Predigt des Evangeliums von Christo als einer Kraft Gottes selig zu machen alle die daran glauben war den Juden ein Aergernis und den Heiden eine Thorheit (1 Kor. 1, 18) und ist noch immer der Stein des Anstoßes für die ungläubige Menschheit. Diese Predigt von Christo hat die Welt in Flammen gesezt, hat das Feuer angezündet, welches fort und fort brennt bis die alte Welt am Tage des Gerichts im Feuer untergehen und aus dem Weltbrande ein neuer Himmel und eine neue Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnet, hervorgehen wird (2 Petr. 3, 7. 12 f.). — Wie Jesus durch die Taufe, der er sich bei sei seinem Auftreten unterzog, die Sündenschuld der Menschheit auf sich nahm, so hat er durch die Leidenstaufe diese Schuld getragen und die Gerechtigkeit hergestelt, durch die wir mittelst des Glaubens an ihn vor Gott gerecht und selig werden können. — Hierin liegt der Causalzusammenhang zwischen dem Todesleiden und der Anzündung des Feuers auf der Erde. — Zur Erläuterung dieser Bildrede sagt der Herr v. 51 ff. den Jüngern weiter, daß er nicht gekommen sei, Frieden auf die Erde zu bringen, sondern Zertrennung. Ueber diesen Ausspruch s. die Erkl. zu Mtth. 10, 34—36, wo derselbe ohne Aenderung des Sinnes in etwas abgekürzter Form als Mahnung zu äußerster Selbstverleugnung den Jüngern an das Herz gelegt worden, während er hier als Ermahnung zur Treue im Harren auf die Wiederkunft Christi zur Vollendung seines Reiches verwendet ist. V. 51. Ueber *ἀλλ' ἤ* sondern nur, s. *Winer* Gr. S. 412. Anm. 1. V. 52. *ἀπὸ τοῦ νῦν* (vgl. 1, 48. 5, 10) bezieht sich auf die nahe bevorstehende Vollendung seines Werkes durch die Leidenstaufe.

V. 54—59. **Die Zeichen der Zeit.**[1] V. 54. Mit *ἔλεγεν δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις* wird die folgende Mahnung an das Volk auf die Zeichen der Zeit zu achten, als Fortsetzung der an die Jünger gerichteten Aufforderung zu pflichttreuem Warten auf die Wiederkunft des Herrn dargestelt. Eine engere Verbindung mit v. 52 f. (*Mey.*) findet nicht statt. „Wenn ihr eine Wolke aufsteigen sehet über der Westgegend, sagt ihr sofort, es komt Regen, und siehe es wird so; und wenn ihr den Süd-

1) V. 54. Der Artik. *τήν* vor *νεφέλην* (Rec.) fehlt in ℵ*ABLXΔ al.* und ist von *Lchm.* und *Tisch. 8* weggelassen worden. Statt *ἀπὸ δυσμῶν* hat *Tisch. 8* nach ℵ*BL ἐπὶ δυσμῶν*, ferner in v. 58 nach ℵ*ABD al. παραδώσει* und nach ℵ*BDXΓ al. βαλεῖ* statt *παραδῷ* und *βαλῇ* und in v. 59 nach ℵ*BL ἕως καὶ* statt *ἕως οὗ καὶ* der Rec. aufgenommen.

wind wehen sehet, sagt ihr, es wird Hitze werden und es geschieht.“ Der Wind vom Westen d. h. vom Meere her bringt in Palästina Regen, vgl. 1 Kg. 18, 44, und vom Süden aus der arabischen Wüste komt der heiße Glutwind (Samum). Zu *πνέοντα* ist *ἴδητε* zu wiederholen: „wehen sehet“ an den vom Winde bewegten Gegenständen. Sinn: Der Wolke, von wo sie aufsteigt, und dem Winde je nach der Seite, von welcher er herkomt, könt ihr absehen was für Wetter komt. V. 56. „Ihr Heuchler, das Antlitz der Erde und des Himmels versteht ihr zu beurteilen, diese Zeit aber wie beurteilt ihr sie denn nicht?“ *πῶς* Frage der Verwunderung. *τὸν καιρὸν τοῦτον* die gegenwärtige Zeit mit dem was in ihr vorgeht, die durch das Auftreten des Täufers und das Wirken Jesu sich so deutlich als der Anbruch der messianischen Zeit zu erkennen gibt. Heuchler nent er die *ὄχλοι*, sofern sie wol zu ihm kommen, ihn zu hören, aber weder auf den Bußruf des Täufers noch auf seine (Jesu) Predigt und Thätigkeit achten, um sich zu bekehren und durch den Glauben an ihn das dargebotene Heil zu ergreifen. V. 57 „Warum aber entscheidet ihr euch nicht auch von selbst für das Rechte?“ *κρίνειν τὸ δίκαιον* kann nicht bedeuten: beurteilen was recht ist, da *κρίνειν* offenbar von *δοκιμάζειν* unterschieden wird, und *τὸ δίκαιον* nicht für *τί τὸ δίκαιον* steht. Es bed. sich für das Rechte entscheiden. *τὸ δίκαιον* bed. nicht das was die Gegenwart fordert, sondern was recht vor Gott ist. *ἀφ' ἑαυτῶν* als betont vorangestelt: von euch selbst aus; aber nicht im Gegensatz zu dem Achten auf die Zeichen der Zeit (*Beng., Mey.*), oder aus ihren eigenen menschlichen Verhältnissen heraus (*Luther, Grot., Ew.*), sondern im Gegensatz zur Abhängigkeit von ihren geistlichen Führern, den Pharisäern (*Weiss, v. Hofm.*). *καὶ auch* gehört zu *κρίνετε* und drükt aus, daß zu dem Beurteilen der Zeit noch das sich für das Rechte entscheiden hinzukommen müsse. Jesus rügt also nicht blos, daß die Volksscharen wol das Wetter, aber nicht die Zeichen der Zeit beurteilen, sondern auch, daß sie sich nicht für das was Gott in dieser Zeit von ihnen fordert entscheiden, und zwar von selbst, ohne der pharisäischen Weisung zn bedürfen, da sie wie das Wetter so auch diese Zeit beurteilen könten, wenn sie nur darauf achteten. — Was der Herr mit *κρίνειν τὸ δίκαιον* meint, macht er durch die Gleichnisrede v. 58 f. dem Volke deutlich. „Wie du nämlich hingehst mit deinem Widersacher zum Fürsten, biete auf dem Wege Arbeit, um los von ihm zu sein, damit er dich nicht vor den Richter ziehe und der Richter dich dem Voigt übergebe und der Voigt dich ins Gefängnis werfe.“ *ὡς* nicht causal *da,* diese Bedeutung hat es nicht, sondern *wie,* andeutend daß die Lage des Volks der in dem Gleichnisse geschilderten Lage des Schuldners ähnlich sei. In dem Gleichnisse befindet sich ein Schuldner mit seinem Gläubiger auf dem Wege zur Obrigkeit, bei der der Gläubiger die Schuld einklagen will. In dieser Lage wird dem Schuldner der Rath gegeben, sich noch auf dem Wege mit dem Gläubiger abzufinden, daß dieser von dem Einklagen der Schuld abstehe, weil wenn die Sache vor das Gericht komt, das Gefängnis sein Los sein werde. *ἐν τῇ ὁδῷ* ist

voraufgestelt, um hervorzuheben, daß der Gang zum Gerichte der äußerste Zeitpunkt ist, um ein Abkommen mit dem Gläubiger zu treffen. Streitig ist die Erklärung des δὸς ἐργασίαν. Auf Grund der Vulgataübersetzung *da operam,* wird es von den meisten Ausll. für einen aus der Vulgärsprache genommenen Latinismus gehalten. Aber für diese Auffassung fehlt der sprachliche Nachweis. ἐργασία bed. Arbeit, Hantirung, Geschäft, Gewerbe und komt in dieser Bed. auch Act. 16, 16. 19. 24 f. u. Eph. 4, 19 vor. Diese Bed. des Wortes hat der alte syrische Uebersetzer auch in unserer Stelle beibehalten, und übersezt *da negotium* oder *quaestum;* vgl. *L. de Dieu, crit. sacr. s. animadvv.* in Luc. 12, 58. Sie läßt sich auch hier anwenden, wenn man διδόναι nicht *geben* übersezt, sondern in der ganz gesicherten Bedeutung: geben wollen, antragen, anbieten (vgl. *Passow Lex. s. v.*) nimt. Hiernach erklärt *v. Hofm.:* biete ihm Arbeit, um die Schuld abzuverdienen. Man kann aber ἐργασία auch allgemeiner fassen: biete ihm ein Geschäft, einen Handel an, wodurch er zu seinem Gelde komt. Diese Auffassung entspricht nicht nur dem Sprachgebrauche, sondern auch dem Zusammenhange besser als der vermeintliche Latinismus und die von *Theophyl., Salmas.* und *Tittmann* (Synonym.) angenommene Bed.: gib Zinsen, die das W. ἐργασία nicht hat. πράκτωρ *exactor, exsecutor.* So hieß in Athen der Beitreiber der Gerichts- und Strafgelder. *Luther* übersezt zu speciell: Stockmeister. V. 59. „Ich sage dir, du wirst von dort nicht herauskommen, bis du auch den lezten Heller bezahlt hast." λεπτόν Heller, die Hälfte eines Quadrans, s. zu Mrk. 12, 42. — Die Anwendung dieses Gleichnisses auf seinen Zustand überläßt der Herr dem Volke. Die Zeit, in welcher es lebte, glich dem Gange des Schuldners mit dem Gläubiger zum Gericht. Schon Johannes der Täufer hatte ihm Buße gepredigt und das Kommen des Herrn zum Gericht angekündigt; dann hat Jesus sich ihm durch Wort und That als Erlöser von seiner Sündenschuld bezeugt und es an Warnungen vor dem Gerichte, welchem die Ungläubigen verfallen werden, nicht fehlen lassen. Versäumt es, die ihm gebotenen Mittel, seiner Sündenschuld vor Gott loszuwerden, zu benutzen, so wird es ihm ergehen wie dem Schuldner in dem Gleichnisse. Die einzelnen Züge der Gleichnisrede sind nicht speciell zu deuten, sondern gehören zur anschaulichen und eindringlichen Darstellung des Bildes.

Sowol die Rüge, daß das Volk wol die Anzeichen des Wetters, aber nicht die Zeichen der Zeit zu beurteilen wisse, als die Gleichnisrede von dem Schuldner finden wir auch bei Matth.; jene Rüge bei Gelegenheit der Forderung eines Zeichens vom Himmel, welche die Pharisäer an Jesum richteten (Mtth. 16, 2. 3), die Gleichnisrede in der Bergpredigt c. 5, 25 u. 26 als Mahnung, sich mit seinem Widersacher bei Zeiten auszusöhnen. Beide sind aber dort etwas anders ausgeführt als hier und ohne Zweifel an beiden Stellen ursprünglich; denn sie enthalten so nahe liegende Bilder und Vergleiche, daß man eine wiederholte Anwendung derselben bei verschiedenen Anlässen unbedenklich annehmen kann.

Cap. XIII. Ermahnungen zur Busse und Drohungen des Gerichtes bei verschiedenen Anlässen.

V. 1—5. **Busspredigt über die Tödtung etlicher Galiläer.**[1] V. 1. „In derselben Zeit aber waren Einige da, ihm von den Galiläern berichtend, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern gemischt hatte", d. h. die Pilatus, während sie im Tempel Opfer brachten, hatte tödten lassen. *ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ* in derselben Zeit, nicht: demselben Zeit*punkt* mit der c. 12 erwähnten Rede. Das Factum, welches Jesu als ein besonderer Frevel des römischen Procurators gemeldet wurde, ist nicht weiter bekant. *Ewald* denkt an den von *Joseph. Antt. XVIII, 3, 2, bel. jud. II, 3, 4* berichteten Tumult, der wegen des von Pilatus unternommenen und aus dem Tempelschatz bestrittenen Baues der Wasserleitung in Jerusalem entstand, bei dem Pilatus das Volk durch mit Knütteln bewaffnete Soldaten aus einander treiben ließ, wobei viele erschlagen und verwundet wurden. Aber dies geschah nicht im Tempel, noch weniger beim Opfern. Andere denken an Anhänger des Judas Gaulonites oder an Galiläer, die des Aufruhrs verdächtig waren. Alles ohne Grund. Den Versuchen, das Factum aus *Josephus* näher bestimmen zu wollen, liegt überhaupt die irrtümliche Voraussetzung zu Grunde, daß Josephus alle Gewaltthaten, die sich Pilatus gegen die Juden erlaubte, habe erzählen wollen. Von Lukas ist die Sache nur erwähnt um des Ausspruches willen, welchen Jesus darüber that. Die, welche Jesus diesen Vorfall meldeten, erblikten darin, daß diese Galiläer bei der Darbringung von Opfern im Tempel erschlagen wurden, einen argen Frevel des heidnischen Procurators gegen die Religion oder den Gottesdienst ihrer Nation und wolten darüber ein Urteil von Jesu vernehmen. Jesus aber benuzt diese Mitteilung zu einer Bußvermahnung. V. 2. „Meinet ihr, daß diese Galiläer mehr Sünder als alle Galiläer geworden sind weil sie dieses erlitten haben?" Damit tritt er der herschenden Meinung entgegen, daß jedes Unglück eine Strafe für besondere Versündigung sei und nach der Größe des Unglücks oder Strafgerichts die Größe der Schuld zu bemessen sei. *παρά* darüber hinaus d. h. mehr als. *ἁμαρτωλοὶ ἐγένοντο* nicht: Sünder gewesen, sondern geworden sind d. h. durch das, was sie erlitten haben, als größere Sünder erwiesen worden sind. V. 3. „Nein sage ich, sondern wenn ihr euch nicht bekehret, werdet ihr alle ähnlich umkommen". *πάντες* alle, nicht blos die Galiläer, sondern die Juden insgemein. — Zur Verstärkung dieser Ermahnung erinnert Jesus v. 4 an einen anderen Vorfall. „Oder jene achtzehn, auf welche der Thurm bei Siloa fiel und sie

1) V. 2. Das Subject *ὁ Ἰησοῦς* (Rec.) fehlt in ℵ*BL al.* und ist von *Lchm.* eingeklammert, von *Tisch. 8* gestrichen worden. Statt *τοιαῦτα* haben dieselben Codd. *ταῦτα*, welches *Tisch.* vorgezogen hat. In v. 4 ist *αὐτοί* durch ℵ*ABKL cet.* überwiegend gegen *οὗτοι* (Rec. in *ΓΔΛ al.*) beglaubigt; in v. 5 hat *Tisch.* *μετανοήσητε* in ℵ*ADLM cet.* aufgenommen, weil *μετανοῆτε* troz starker Bezeugung durch *BEGHKS cet.* der Conformation nach v. 3 verdächtig erscheint.

tödtete, meinet ihr, daß dieselben mehr schuldig geworden als alle Menschen, die in Jerusalem wohnen? Nein sage ich, sondern wenn ihr euch nicht bekehrt, werdet ihr alle ebenso umkommen". *Σιλωάμ* hebr. שִׁלֹחַ hieß eine Quelle mit einem Teiche an der Südostecke von Jerusalem nahe der Stadtmauer, so daß der Thurm, welcher eingestürzt war und 18 Menschen erschlagen hatte, warscheinlich zur Stadtmauer gehörte. Vgl. *Robins.* Paläst. II S. 142 ff. Auch dieses Ereignis ist nicht weiter bekant, wird aber von Jesu erwähnt als ein Unglück, welches nicht Menschen, die ungerecht handeln können, angerichtet haben, sondern Gott unmittelbar verhängt hat, bei dem also die Annahme, daß die Erschlagenen sich schwerer als andere Einwohner Jerusalems gegen Gott versündigt hatten, scheinbar viel berechtigter sein konte als bei den durch Pilatus Getödteten. Und doch erklärt Jesus, daß alle (das ganze Volk), falls sie sich nicht bekehren, ebenso umkommen (*ὡσαύτως* besagt mehr als *ὁμοίως*), d. h. einem eben solchem Gottesgerichte anheimfallen werden.

V. 6—9. **Das Gleichnis von dem unfruchtbaren Feigenbaume.**[1] Um dem Volke die Dringlichkeit der geforderten Buße klar zu machen, ist an jene Aussprüche die Parabel von dem Feigenbaume angereiht, welcher im Weinberge gepflanzt keine Früchte trug, so daß der Besitzer, nachdem er drei Jahre lang vergeblich Frucht an dem Baum gesucht hatte, ihn abhauen lassen wolte, aber auf die Bitte des Weingärtners, den Baum noch ein Jahr besonders pflegen zu wollen, um zu sehen, ob er dann nicht Frucht tragen werde, ihn noch stehen ließ, dann aber, wenn er der Erwartung nicht entspräche, ihn abzuhauen gebot. — Der Feigenbaum ist ein Bild des jüdischen Volks, wie Mtth. 21, 19 f.; der Weinberg Bild nicht der Erde, sondern der von Gott für sein Reich auf der Erde gegründeten Heilsanstalt, in welche Israel hineingepflanzt ist. Die drei Jahre, in welchen der Herr Frucht am Feigenbaume suchte und nicht fand, bilden nicht die drei Jahre des öffentlichen Wirkens Jesu ab (*Beng , Wiesel.,* chronol. Synopse S. 202 und Beitrr. S. 165, *Weizs.* Unterss. S. 311 ff.), da die Dauer des amtlichen Wirkens Jesu in den Evangelien nirgends zu drei Jahren bestimt ist, und das folgende vierte Jahr doch nicht von der Wirksamkeit Jesu ausgeschlossen sein kann. Noch weniger läßt sich bei den drei Jahren mit *v. Hofm.* an die innerhalb des Rahmens des Gleichnisses selbst gelegene Thatsache denken, daß einem Obstbaume in den ersten drei Jahren die Früchte abzunehmen, die er trug, im Gesetze Lev. 19, 23 ff. verboten war; denn in diesen drei Jahren war der Besitzer gar nicht befugt, an dem Baume Frucht zu suchen, und wenn er keine fand, ihn für unfruchtbar zu erklären. Eher könte man mit *Augustin, Theophyl.* u. A. die drei Jahre auf die Zeiten des Gesetzes, der Propheten und

1) V. 7. In der Rec. (*AΧΓΔΑΠ al.*) fehlt *ἀφ' οὗ*, welches *Tisch. 8* aus ℵ*BDL al.*, lt. Vulg. aufgenommen hat. Das *οὖν* hinter *ἔκκοψον* (Rec. in *ALX al.*) fehlt in ℵ*BDΓΔΠ* und ist nur verdeutlichender Zusatz. V. 8. Statt *κοπρίαν* (Rec. *GHK*) hat *Tisch. 8* aus ℵ*ABLMS cet.* das ungewöhnliche *κόπρια* (*Adject. neutr.* substantivisch gebraucht) recipirt.

Jesu beziehen und das vierte Jahr auf die Zeit nach Jesu Himmelfahrt, und das Umgraben und Bedüngen des Baums von den Bemühungen der Apostel zur Bekehrung des jüdischen Volkes erklären; oder mit *God.* von den 40 Jahren zwischen der Kreuzigung Christi und der Zerstörung Jerusalems verstehen. Aber auch dieser Deutung steht entgegen, daß dann im Widerspruch mit der Anschauung des ganzen N. Testaments die Wirksamkeit der Apostel höher als das Wirken Jesu gestelt wäre. Unter dem was im vierten Jahre an dem Baume und für denselben geschieht, kann offenbar nur das dargestelt sein, was durch Johannes den Täufer und Jesum für die Bekehrung des Volkes Israel geschehen ist und geschieht. Dann aber können die drei Jahre nur auf die Zeit vor Christo bezogen werden, freilich nicht mit Rücksicht darauf, daß ein gepflanzter Baum in der Regel binnen drei Jahren trug (*Grot., Mey.*), sondern die drei Jahre können nur eine Zeitfrist bezeichnen, die vollständig ausreicht, um die Fruchtbarkeit eines Baumes zu constatiren, da ein Baum, der drei Jahre nach einander keine Frucht trägt, sich zweifellos als unfruchtbar erweist. Die Unterscheidung des Weingärtners von dem Herrn oder Besitzer des Weinbergs dient zur Veranschaulichung des geschilderten Vorgangs und ist nicht dahin auszudeuten, daß man unter dem ἀμπελουργός Jesum im Unterschiede von Gott versteht und dabei an Jesu Fürbitte für das Volk denkt. ἰδοὺ τρία ἔτη ἀφ' οὗ siehe drei Jahre sind es, seitdem ... ἔκκοψον αὐτήν haue ihn aus, reute ihn aus dem Boden, auf dem er steht, aus. ἵνατι καὶ *cet.* warum soll er auch (d. h. außerdem, daß er selbst nichts trägt noch) das Land zunichtemachen? nämlich durch Aussaugen des Bodens, es ertragsunfähig, nutzlos machen. εἰς τὸ μέλλον *sc.* ἔτος auf das nächstfolgende Jahr. — Das Gleichnis enthält demnach die ernste Drohung, daß das jüdische Volk, wenn es die ihm in dem Wirken Jesu gewährte lezte Frist zu seiner Bekehrung und Rettung nicht benuzt, aus dem Reiche Gottes verstoßen werden soll.

V. 10—17. **Die Heilung eines gelähmten Weibes am Sabbate.**[1] V. 10 f. Als Jesus in einer der Synagogen am Sabbate im Lehren begriffen war, sah er ein Weib, welches seit 18 Jahren gelähmt und außer Stande war, sich völlig aufzurichten. Dieser Zustand rührte her von einem πνεῦμα ἀσθενείας Schwachheitsgeiste, den sie hatte, d. h. nicht von körperlicher Muskellähmung, sondern von dämonischer Schwächung der psychischen Willenskraft, die Jesus v. 16 so bezeichnet: der Satan habe sie 18 Jahre gebunden gehalten. ἦν συγκύπτουσα sie war zusammengebückt und konte sich nicht völlig gerade aufrichten (εἰς τὸ

1) In v. 11 hat *Tisch. 8* nach ℵ*BLX al.* ἦν (Rec. in *AΓΔΛΠ*) hinter γυνή weggelassen, dagegen in v. 12 ἀπό vor τῆς ἀσθ. nach ℵ*ADX* zugesezt, obschon es in *BLΓΔΛΠ al.* fehlt, und nicht notwendig ist. In v. 14 hat die Rec. ἐν ταύταις statt ἐν αὐταῖς in ℵ*ABL*; vgl. v. 4. — In v. 15 hat die Rec. οὖν ἀπεκρίθη statt δὲ ἀπεκ., vielleicht nur gesezt, um die Monotonie mit dem vorhergehenden ἀποκριθεὶς δέ zu vermeiden; ferner statt ὑποκριταί (in ℵ*ABL cet.*) den Sing. ὑποκριτά, der wol nur im Hinblick auf αὐτῷ in den Text gekommen ist.

παντελές völlig gehört zu *ἀνακύψαι*). — V. 12 f. Als Jesus sie sah, rief er sie zu sich und sprach: „Weib, du bist gelöst von deiner Schwachheit", legte ihr dann seine Hände auf, und sofort wurde sie gerade aufgerichtet. Vor der Händeauflegung kündigte er ihr die Befreiung von ihrer Schwachheit an, damit sie die Macht seines Willens erkenne und den Glauben gewinne, daß sie ihre Heilung nicht einer magischen Kraft seiner Hände, sondern der Kraft seines Geistes verdanke. — Diese Heilung ist aber nicht um ihrer selbst willen, als ein Beweis von Jesu Wunderkraft erzählt, sondern um deßwillen, was sich daran anschloß. V. 14 ff. Der Synagogenvorsteher nahm nämlich daran, daß Jesus die Heilung am Sabbate verrichtet hatte, Anstoß und äußerte in Erwiderung auf dieselbe (*ἀποκριθείς*), da er weder Jesum wegen dieses Wunders zur Rede zu stellen wagte, noch das Weib schelten konte, da diese Jesum nicht um Hilfe angesprochen hatte, seinen Unwillen darüber so, daß er zum anwesenden Volke sagte: „Sechs Tage sind da, an denen man arbeiten soll; an ihnen also komt und laßt euch heilen, und nicht am Sabbate". Worte die deutlich an das Gesetz Deut. 5, 13 f. erinnerten. Darauf antwortete der Herr v. 15 f.: „Heuchler, jeder von euch am Sabbat löst sein Vieh von der Krippe und führt es hin zum Tränken; diese aber, eine Tochter Abrahams, welche der Satan 18 Jahre gebunden hielt, solte nicht von dieser Fessel gelöst worden sein am Sabbattage?" Der Plur. *ὑποκριταί* steht, weil Jesus seine Erwiderung an den Synagogenvorsteher und an alle Gleichgesinnten richtete. Ihr Vieh führen sie zur Tränke am Sabbat, was doch eine Arbeit ist, um nicht Schaden zu erleiden, wenn das Vieh vor Durst umkomt, aber eine Frau, die als Nachkommin Abrahams zum Eigentumsvolke Gottes gehört, solte am Sabbat nicht der Gewalt des Satans entrissen werden dürfen. Durch *ἔδει* wird das *λυθῆναι* als Pflicht bezeichnet. — Am Sabbat die Arbeit des Viehtränkens verrichten und die Rettung eines Menschen aus der Gewalt des Satans verbieten, diese Weise die Gebote Gottes zu beobachten nent der Herr Heuchelei. V. 17. Auf diese Antwort konten Jesu Widersacher nichts erwidern. Sie schämten sich und alles Volk freute sich über alle herrliche Thaten, die durch ihn geschahen.

V. 18—21. *Die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig*[1] — das erste die Ausbreitung des Reiches Gottes von den geringsten Anfängen zu einer Stätte der Ruhe und des Friedens für die Völker der Erde, das andere die im Verborgenen wirkende geistige Macht desselben versinnbildend — hat Matth. in der großen Parabelrede c. 13, 31—33 überliefert. Luk. teilt sie hier mit als Bestandteil der Synagogenpredigt, welche Jesus nach der Heilung des gelähmten Weibes hielt, wie aus der Einführung derselben mit *ἔλεγεν οὖν* (oder *δέ*) erhellt.

---

1) In v. 18 hat *Tisch. 8* nach ℵ*BL al.*, It., Vlg. *οὖν* statt *δέ* (Rec. in *ADX al.*) aufgenommen. V. 19. Nach *δένδρον* fehlt *μέγα* (Rec.) in ℵ*BDL cet.* und ist von *Tisch. 8* getilgt worden, da es auch wol nur zur Verstärkung des Sinnes zugesezt worden. In v. 21 haben *Griesb.*, *Schulz* u. *Tisch.* das Simplex *ἔκρυψεν* in *BKL cet.* dem Compos. *ἐνέκρυψεν* in ℵ*AD cet.* vorgezogen.

Der sachliche Zusammenhang derselben mit dem Vorhergehenden ist nicht in der Heilung am Sabbat zu suchen, sondern in der Bemerkung v. 17 über den Eindruck, welchen Jesu Rechtfertigung wegen derselben machte, wird aber verschieden gefaßt. Nach *v. Hofm.* soll Jesus durch diese Gleichnisrede zu erkennen geben, ‚wie wenig ihm die Freude, die alles Volk an seinen Wundern hatte, für ein Kennzeichen des sich auswirkenden Reiches Gottes galt'. Die Auffassung scheitert schon daran, daß ihr Urheber genötigt ist, v. 17 zu zerteilen, den zweiten Satz vom ersten zu trennen und zum Folgenden zu ziehen. Nach *God.* hat sich Jesus von seiner Abfertigung der Widersacher zu der allgemeinen Idee, von welcher die Heilung jenes Weibes nur eine besondere Anwendung war, zu der Idee der Macht des Reiches Gottes erhoben; nach *Mey.* hat sich Jesus infolge der kundgegebenen Freude des Volks zu den schönsten Hoffnungen für das Reich Gottes berechtigt gesehen, die er daher in den Gleichnissen aussprach. Diese beiden Annahmen enthalten Warheitsmomente, sind aber nicht nur einseitig, indem die eine nur an die Heilung des Weibes, die andere nur an die Freude des Volks anknüpft, sondern auch insofern unzureichend, als dabei nicht in Betracht gezogen ist, daß die Gleichnisse jedenfalls für das anwesende Volk gesprochen sind, folglich in einer Beziehung zu dem Eindrucke stehen, den Jesu Rede zur Rechtfertigung der Heilung am Sabbate sowol auf die Pharisäer als auf das über seine Wunder sich freuende Volk gemacht hatte. Beiden wolte Jesus mit den Gleichnissen zu verstehen geben, daß in jenem Wunder wie in seinem Wirken überhaupt Anfänge des Reiches Gottes vorliegen, welches sich vermöge der ihm inwohnenden Kraft zu einer welterneuernden Macht entwickeln werde. Dies solten nicht nur die an seinem Wirken Anstoß nehmenden Pharisäer, sondern auch die über seine Thaten sich freuenden Volksscharen beherzigen; jene, um mit ihren scheinheiligen Eifer für das Gesetz nicht länger dem Heilsrathe Gottes zu widerstreben, diese, um von der Freude über seine herrlichen Thaten sich zum Glauben an ihn als ihren Heiland zu erheben.

V. 22—30. **Warnung vor Ausschliessung vom Reiche Gottes.**[1] Die Angabe: „Und er wanderte durch Städte und Flecken hin (*κατὰ* s. *Winer* Gr. §. 49. *d.*) lehrend und die Reise nach Jerusalem machend," führt nicht einen neuen Act auf der Weiterreise ein (*Mey., God.*), denn von einer Station auf der Reise ist nicht die Rede, sondern dient nur zur Zeichnung der Situation für die v. 23 und 31 erwähnten Begebnisse. V. 23. Während Jesus auf der Reise nach Jerusalem begriffen von Ort zu Ort wandernd lehrte, sagte einer zu ihm: „ob wol derer die

1) V. 24. Statt *πύλης* (in *AΧΓΔ al.* Rec. nach Mtth. 7, 14) hat *Tisch. 8* nach ℵ*BDL al. θύρας* aufgenommen; und in v. 25 die Verdoppelung des *κύριε* (in *ADΧΓΔ al.* Rec. nach Mtth. 25, 11) beseitigt, weil ℵ*BL al.* nur ein *κύριε* lesen. In v. 26 ist *ἄρξησθε* zwar durch ℵ*ADKLM cet.* sehr stark bezeugt, aber doch wol nur nach v. 25 conformirt, und *ἄρξεσθε* in *BEGHUVΛ al.* mit *Tisch.* für ursprünglich zu halten. In v. 28 hat *Tisch. 8* *ὄψεσθε* in *B*DX al.* dem *ὄψησθε* in *AB²LRΓΔ al.* vorgezogen.

gerettet d. h. selig werden wenige sind". Dieser Fragende gehörte offenbar zu den Jesu nachziehenden ὄχλοι, die seine Lehrvorträge anhörten, aber seine Frage verräth mehr Wißbegierde als Heilsverlangen. V. 24. Jesus antwortete mit einer nicht an den Fragsteller besonders, sondern an die anwesenden ὄχλοι gerichteten Mahnung, ernstlich nach dem Eingange in das Reich zu ringen, so lange es noch Zeit ist. ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν ringt einzugehen durch die enge Thür. Die enge Thür ist Bild der Schwierigkeit des Eingehens, vgl. Mtth. 7, 13 f., dieses Bild aber nicht auf den Glauben an den erniedrigten, anstatt nach der Juden Erwartung herrlichen Messias (*God.*) zu beziehen, sondern darauf, daß für das Eingehen in das Reich Gottes μετάνοια Buße und Bekehrung unerläßliche Bedingung ist. „Denn viele, sage ich euch, werden suchen einzugehen und es nicht vermögen". Diese Worte sollen nach *v. Hofm.* der einen Lehre: ‚man komt nicht mit Bequemlichkeit hinein', die andere hinzufügen: ‚daß eine Zeit komt, wo man hineinzukommen trachten wird, ohne hineingelangen zu können'. Aber gegen den Wortlaut, nach welchem der mit ὅτι eingeführte Satz die Mahnung, nach dem Eingehen durch die enge Thür zu ringen, einfach mit der Thatsache begründet, daß eine Zeit komt, wo die Thür geschlossen sein wird und die Anklopfenden abgewiesen werden. — V. 25 f. Mit ἀφ' οὗ begint ein neuer Satz, zu welchem der Nachsatz mit καὶ ἄρξησθε folgt, nicht erst mit καὶ ἀποκριθεὶς ἐρεῖ (*de W.* u. v. A.), oder gar erst mit τότε v. 26 (*Beng., Mey., God.* u. A.). „Von dem an daß der Hausherr aufgestanden sein und die Thür zugeschlossen haben wird, da möget ihr draußen stehen und an die Thür klopfen, sagend: Herr, öffne uns, und er wird euch antworten: ich kenne euch nicht woher ihr seid; dann werdet ihr anfangen zu sagen: wir haben vor dir gegessen — — und er wird sprechen: ich sage euch, ich kenne euch nicht, woher ihr seid". Dieser Schilderung liegt die Vorstellung zu Grunde, daß der Hausherr (der Herr des Reiches Gottes) im Hause sitzend auf das Kommen der Geladenen bis zu einer bestimten Frist wartet, dann aber sich erhebt und die Thür zuschließt und den alsdann noch Kommenden den Einlaß versagt, nicht weil sie sich verspätet haben, sondern weil er sie nicht kent, nicht weiß, woher sie sind, und troz ihrer Berufung auf ihren Verkehr mit ihm diesen Grund wiederholt. Die Zeit, da der Hausherr aufsteht und die Thür zuschließt, bezeichnet die Zeit, da für das jüdische Volk und auch für jeden Einzelnen die Gnadenfrist abläuft. Für das jüdische Volk als Nation war die Thür geöffnet nicht nur so lange als Jesus unter ihm wirkte, sondern auch noch so lange demselben durch die Apostel das Evangelium verkündigt wurde. Für den einzelnen Menschen ist sie so lange geöffnet, als ihm Gelegenheit, das Evangelium zu hören, geboten ist. Die Dauer der Gnadenfrist aber ist weder hier, noch sonst im N. Test. genauer bestimt, sondern darüber nur gelehrt, daß sie mit der Wiederkunft des Herrn zum Gericht und zur Vollendung seines Reichs zu Ende gehen wird, vgl. Mtth. 25, 10. ‚Sonach ist unter der Schließung des Hauses der Abschluß der gegenwärtigen Weltzeit zu verstehen, mit welchem

die Möglichkeit an dem vollendeten Reiche Gottes Teil zu bekommen, ein Ende hat. — Dies sagt Jesus seinen Zeitgenossen, gleichviel ob sie diesen Abschluß erleben oder nicht, indem es nur darauf ankomt, daß sie die Zeit, in welcher sie Buße thun können, nicht verstreichen lassen, ehe es zu spät ist' (*v. Hofm.*). πόθεν ἐστέ woher ihr seid, nicht speciell: von welcher Familie (*Weiss*), sondern nur s. v. a. ihr seid mir unbekant. Mit den Worten: „haben wir nicht vor dir gegessen und getrunken (d. h. vor deinen Augen, nicht: als deine Tischgenossen [*Mey., Weiss*] s. v. a. mit dir gegessen) und auf unseren Straßen hast du gelehrt", machen sie ihre Zugehörigkeit zu dem jüdischen Volke geltend, in der Meinung damit ihren Anspruch auf die Teilnahme am Reiche Gottes begründen zu können; aber die Berufung auf Abstammung oder Geburt und äußerliche Bekantschaft mit der Person und dem Leben Jesu begründet kein Anrecht auf Teilnahme an dem vollendeten Gottesreiche oder an der Seligkeit. Der Herr weist sie ab als ἐργαταὶ ἀδικίας Thäter der Ungerechtigkeit. Die ἀδικία besteht darin, daß sie auf den Ruf zur Buße und die Predigt des Evangeliums nicht geachtet haben. V. 28. ἐκεῖ „dort (wohin ihr weggewiesen sein werdet, *Mey.*) wird sein Heulen und Zähneknirschen, wenn ihr Abraham und Isaak — — im Reiche Gottes, euch aber hinausgestoßen sehen werdet." Für den Gedanken vgl. Mtth. 8, 11 u. 12. ἐκβαλλομένους hinausgeworfen, obgleich nach dem Bilde ihnen nur der Einlaß versagt worden, sofern diese Versagung thatsächlich ein Hinausstoßen aus der Gemeinschaft der Patriarchen und Propheten ist, zu welcher sie als Nachkommen Abrahams zu gehören meinten. — V. 29. Aber wenn auch viele Angehörige des jüdischen Volkes ausgeschlossen werden, so wird doch die Zahl derer, die zum Heil gelangen, nicht gering sein. Aus allen Weltgegenden werden kommen, die an dem Freudenmahle des Reiches Gottes teilhaben werden, s. zu Mtth. 8, 11. — V. 30. Diese Lehre bestätigt der Herr mit der Bemerkung, daß sich in dieser Thatsache das Sprichwort: „Es gibt Erste, die Lezte sein, und Lezte, die Erste sein werden", bewähren wird. Mit καὶ ἰδού weist er auf diesen Spruch als eine beachtenswerte Warheit hin. Dieser Spruch, der in anderer Anwendung Mtth. 19, 30 u. 20, 16 vorgekommen und dort schon erklärt worden, hat hier natürlich nicht den Sinn, daß die Einen zuerst, die Anderen zulezt in das Reich Gottes einkommen werden, sondern den, daß die, welche gegenwärtig lezte sind d. h. dem Reiche Gottes ferne stehen, in dasselbe einkommen, und die, welche ihm jezt nahe stehen, draußen bleiben werden, vgl. Eph. 2, 13. 17.

V. 31—35. **Die Folgen der Feindschaft wider Jesum.**[1] V. 31. Zu derselben Stunde kamen einige Pharisäer zu Jesu und sagten ihm:

---

1) V. 31. Statt τῇ ἡμέρᾳ (Rec. in $B^3\Gamma\Delta\Lambda\Pi$ *al.*, It., Vlg.) ist τῇ ὥρᾳ in ℵ*AB*DLRX al.* mit *Griesb., Schulz* u. *Tisch. 8* zu lesen. In v. 32 hat *Tisch. 8* nach ℵ*BL* ἀποτελῶ dem gangbareren ἐπιτελῶ Rec. in *ARXΓΔΛΠ al.* vorgezogen. V. 35. ἔρημος (Rec. in *DEGHMUXΔ* u. Minusk.), auch bei Mtth. kritisch verdächtig, ist bei Luk, wo es in ℵ*ABKLRSVΓΛΠ al.* fehlt, sicher unecht.

„Geh fort und zieh von hinnen, denn Herodes will dich tödten“. Durch ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ (wie die älteren Codd. statt ἡμέρᾳ lesen), wird das folgende Begebnis in enge zeitliche Verbindung mit der Rede Jesu v. 23—30 gesezt. Vielleicht hat die in jener Rede implicite enthaltene Ankündigung, daß die Juden aus dem Reiche Gottes ausgeschlossen und die Heiden in dasselbe aufgenommen werden sollen, einige der Pharisäer bewogen, Jesu den Rath zu geben, fortzugehen, da Herodes ihn tödten wolle. Diese Motivirung ihres Rathes haben sie sicher nicht selbst ersonnen; dies zeigt das: „sagt diesem Fuchs“ in Jesu Antwort, womit ohne Zweifel Herodes gemeint ist. Doch braucht man deshalb nicht anzunehmen, daß Herodes sie eigens abgeschikt hatte, um Jesum mit dieser Drohung aus seinem Gebiete zu vertreiben. Er kann auch schon früher einmal gegen Pharisäer geäußert haben, daß ihm Jesu Treiben in seinem Lande anstößig sei und ihn nötigen werde, Gewaltmaßregeln dagegen zu ergreifen, mit der Absicht, daß dies Jesu werde überbracht werden. Denn daß Herodes sie abgesandt habe, ist nicht gesagt; daraus ist freilich auch nicht mit *Theophyl.*, *Euthym.* u. A., auch *Olsh.* u. *Ebrard* zu schließen, daß die Pharisäer ihre Angabe in Betreff des Herodes nur vorgewendet haben. Wo sich Jesus damals im Gebiete des Herodes Antipas befunden, ob in Galiläa oder Peräa, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden und ist für die Sache von keinem Belange. Da er 17, 11 an der Grenze von Galiläa und Samaria hinzieht, so nimt *Mey.* an, daß er jezt noch in Galiläa war; aber nur auf Grund der Voraussetzung, daß Luk. einen Reisebericht liefere. Nach v. 22 war er auf der Reise nach Jerusalem befindlich, also warscheinlich schon in Peräa. V. 32. Die Worte: „sagt diesem Fuchs“ gelten jedenfalls dem Herodes als dem Anstifter des Versuchs, Jesum aus seinem Gebiete zu vertreiben, solten aber auch von den pharisäischen Ueberbringern seines Vorhabens erwogen werden. Der Fuchs ist Sinnbild der List und Schlauheit; so ἀλώπηξ bei Griechen, s. die Belege bei *Mey.*, und שׁוּעָל im Talmud., vgl. *Schürer*, Neutestl. Zeitgesch. S. 233. Hiernach sagt *Beng.: Herodem vulpem appellat accurato characterismo ob calliditatem et timiditatem hypocriticam, coll. 9, 6, simulatas minas jactantem.* Dagegen meint *v. Hofm.*, daß Jesus ihn, den Erbauer des heidnischen Tiberias und Mörder des Täufers, so nenne als den Verderber des Weinbergs Gottes, unter Berufung auf Hohesl. 2, 15 u. Ez. 13, 4; aber diese Stellen beweisen nichts weiter, als daß die Füchse den Namen שֻׁעָלִים davon haben, daß sie sich unterirdische Gruben aushölen und die Weinberge verderben. — Die Antwort, welche Jesus dem Herodes sagen läßt, lautet: „Siehe ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heute und morgen, und am dritten Tage werde ich vollendet. Doch muß ich heute und morgen und am folgenden

---

ἀμήν vor λέγω (Rec.) findet sich nur in Minuskeln und ist mit *Tisch. 8* zu streichen, aber λέγω δέ mit ℵ^{c} *ABDRXΓΔ cet.* zu lesen, da das Fehlen des δέ in ℵ**L* u. Minusk. nicht ausreicht, es mit *Tisch.* zu tilgen. Ob aber ἕως ἄν in ℵ*AEGHM cet.* oder blos ἕως in *BDKLRΠ al.*, und ἥξει in *ADEG al.* oder ἧξῃ in *EGHU al.* ursprünglich sei, bleibt fraglich.

Tage wandern, weil es nicht angeht, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkomme". *Mey.* faßt die Zeitangabe: heute und morgen und am dritten Tage als chronologisch genaue Bestimmung und τελειοῦμαι in der Bed. zu Ende kommen (mit den Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen), wodurch er den Sinn herausbringt: heute und morgen laß ich mich in meiner Arbeit hier im Lande durch Herodes nicht irre machen, sondern setze sie bis übermorgen fort; doch liegt die Notwendigkeit vor, daß ich euer πορεύου ἐντεῦθεν befolge, nämlich meinen Vorsatz, noch drei Tage hier zu wirken, aufgebe, eher als ich mit meiner Arbeit hier fertig bin, heute oder morgen und übermorgen fortziehe. Diese Deutung bedarf keiner Widerlegung, ganz abgesehen davon, daß ihr die sprachliche Begründung fehlt. Der sprichwörtliche Gebrauch des Ausdrucks: heute und morgen und übermorgen im Sinne von etlichen Tagen zur Bezeichnung einer nicht genau zu bestimmenden kurzen Zeit ist durch Hos. 6, 2 (nach zwei Tagen und am dritten Tage) u. Gen. 31, 2 (gestern und vorgestern) ganz gesichert; und τελειοῦσθαι hat weder im griechischen noch im biblischen Sprachgebrauche die Bed. mit etwas zu Ende kommen. Es ist Passivum, da das Medium im Griechischen sehr selten ist, im N. Test. gar nicht vorkomt, u. bed. zur Vollendung gebracht werden, von Früchten gebr. zur Reife gebracht, gezeitigt werden, von Menschen: zur vollen Ausbildung oder zur moralischen Vollendung gebracht werden oder gelangen (vgl. *Passow* Lex.), hier wie Hebr. 5, 9. 12, 23 von dem Vollendetwerden durch den Tod gebraucht, wie die meisten Ausll. es richtig erklärt haben. Jesus läßt demnach dem Herodes sagen: ich habe noch kurze Zeit meine heilwirkende Thätigkeit zu vollbringen und werde bald durch den Tod vollendet werden; doch muß ich diese kurze Zeit noch wandern, πορεύεσθαι = πορείαν ποιεῖσθαι v. 22, d. h. meine Wirksamkeit fortsetzend von Ort zu Ort weiter ziehen, weil es nicht angeht, daß ein Prophet anderswo als in Jerusalem umkomme. So gewiß also sein Tod in Kurzem bevorstehe, werde er doch nicht in Galiläa umkommen, Herodes ihn also nicht tödten können, weil nach höherer Fügung sein Wirken in Jerusalem mit seinem Tode vollendet werden soll. ἐνδέχεται es geht an, ist statthaft. οὐκ ἐνδέχεται *cet.* ist nicht so zu deuten, daß überhaupt kein Prophet außerhalb Jerusalem getödtet worden sei oder unmöglich anderswo umkommen könne, da dies mit der allbekanten Tödtung des Täufers in grellem Widerspruch stehen würde, sondern besagt nur: es sei unzulässig, daß dies geschehe. Als Herodes den Täufer gefangen sezte und im Gefängnisse tödtete, hat er etwas gethan, was Jerusalem zugekommen wäre. Dies soll bei Jesu nicht geschehen (*v. Hofm.*). Dies sagt aber Jesus weder ‚mit ironisch gereiztem Affecte' (*Mey., Weiss*), noch ‚in glühender Ironie' (*God.*), sondern mit dem Schmerze, der ihm den v. 34 folgenden Zuruf an die heilige Stadt auspreßt (*v. Hofm.*). — Mit diesem feierlichen, von Schmerz und Liebe eingegebenen Warnungsrufe v. 34 f. schließt der Herr bei Mtth. c. 23, 37—39 die Strafrede wider die Pharisäer und Schriftgelehrten, die wir zu jener Stelle schon erklärt haben. Ob Matth. oder Lukas denselben

in seinem ursprünglichen Zusammenhange überliefert habe, läßt sich nicht sicher entscheiden, da seine Stellung in beiden Evangelien passend erscheint. Gewiß ist nur so viel, daß Jesus ihn nicht zweimal gesprochen haben wird. Die Abweichungen in der Form bei Luk. von Mtth. sind ganz unwesentlich. Statt *τὰ νοσσία* (contrah. aus *νεοσσία*) *αὐτῆς* ihre Küchlein (Mtth.) hat Luk. *τὴν ἑαυτῆς νοσσίαν* ihr eigenes Nest, nämlich mit den Küchlein darin; und statt *ἕως ἂν εἴπητε* (Mtth.) *ἕως ἥξει ὅτε εἴπητε* bis kommen wird, da ihr sagen werdet. Außerdem hat Luk. *ἀπ᾽ ἄρτι* nach *μή με ἴδητε* weggelassen, weil *ἀπ᾽ ἄρτι* bei Matth., wo Jesus die Worte am Schlusse seiner messianischen Bezeugung in Jerusalem gesprochen, ganz passend war, dagegen für die Stellung dieses Warnungsrufes bei Luk. nicht paßte, weil damals die lezte messianische Bezeugung Jesu in Jerusalem noch stattfinden solte.

Cap. XIV. Von dem Pharisäergastmahle und dem grossen Abendmahle, und von der Nachfolge Jesu.

V. 1—24. **Begebnisse und Jesu Reden beim Pharisäergastmahle.** Ein Gastmahl bei einem Pharisäeroberstен gab Jesu, da er dazu geladen war, die Veranlassung, einen Wassersüchtigen am Sabbat zu heilen und die Pharisäer über ihre Stellung zum Reiche Gottes zu belehren. Das Gastmahl bildet zwar nur den geschichtlichen Rahmen für die Aussprüche und Reden Jesu bei dieser Gelegenheit, ist aber deshalb nicht mit *Holzm., Weiss* u. a. Kritikern nur für ein schriftstellerisches Product zur Gewinnung einer den Reden entsprechenden Situation zu halten, da die Heilung des Wassersüchtigen an einem Sabbate mit ihrer Rechtfertigung mit dem Gastmahle nicht so zusammenhängt, daß sie einer solchen Einrahmung bedurfte, wenn der Thatbestand nicht überliefert war, und auch der Anlaß zu der Parabel vom großen Abendmahle v. 15 so originell ist, daß man ihn für geschichtlich begründet halten muß.

V. 1—6. *Die Heilung des Wassersüchtigen.*[1] V. 1 u. 2. Die Satzbildung dieser Vv. wird verschieden gefaßt. Nach *Mey.* soll *καί* vor *αὐτοί* das nach *ἐγένετο* gewöhnliche sein, d. h. das was geschah einführen; nach *v. Hofm.* sollen der Fortsetzung des mit *ἐγένετο* eingeleiteten Satzes, ähnlich wie in 5, 17, zwei imperfectische Sätze vorausgeschikt sein, also die Fortsetzung des *ἐγένετο* erst mit v. 3 folgen.

---

1) V. 3. Statt der Rec. *εἰ ἔξεστι — θεραπεύειν* (in *AΧΓΔΑΠ al.*) hat *Tisch. 8* nach ℵ*BDL cet.* *ἔξεστιν — θεραπεῦσαι ἢ οὔ* aufgenommen; die Rec. stamt aus Mtth. 12, 10. In v. 5 fehlt *ἀποκριθείς* in ℵ*BDKLΠ al.*, ist aber von *Tisch. 8* nach ℵ*AΧΓΔΛ al.* beibehalten worden. Statt *ὄνος* der Rec. in ℵ*KLXII*, Min., Vlg. ist mit *Tisch. υἱός* nach *ABEGHMSUVΓΔΛ al.* zu lesen (*ὄνος* ist aus 13, 15 hereingekommen). In v. 6 fehlt *αὐτῷ* bei *ἀνταποκρ.* in ℵ*BDL* und ist in der Rec. ein nicht seltenes Glossem.

Beide Annahmen ergeben keine natürliche Gedankenfolge. καὶ αὐτοί kann schon deshalb nicht die Fortsetzung des ἐγένετο bilden, weil mit καὶ αὐτοί nur ein dem Vorhergehenden untergeordneter Umstand eingeführt wird; und mit καὶ ἀποκριθείς v. 3 kann nicht erst der Hauptsatz folgen, weil das Antworten Jesu sich nicht auf sein Kommen in das Haus des Pharisäers bezieht, sondern auf den in v. 2 erwähnten Umstand. Die Fortsetzung des ἐγένετο folgt in v. 2 und ist wie 5, 18 mit καὶ ἰδού eingeführt, wo ἰδού das zu Erwähnende als etwas Unerwartetes hervorhebt. Hiernach ist zu übersetzen: Und es begab sich, als er in das Haus eines Pharisäerobersten kam .... und sie ihn beobachteten, siehe da war ein Wassersüchtiger vor ihm. ἐν τῷ ἐλθεῖν als er kam, nicht auf der Weiterreise (*Mey.*), sondern auf einer seiner Wanderungen, da eine Rükbeziehung auf 13, 22 nicht angedeutet ist. Wann und wo das Gastmahl stattfand, ist nicht angegeben, weil für die Sache von keiner Bedeutung. τὶς τῶν ἀρχόντων τῶν Φαρισ. einer von den Obersten der Pharisäer d. h. der unter den Pharisäern eine hervorragende Stellung einnahm, einer von den Häuptern dieser Partei war, etwa wie Hillel, Schammai, Gamaliel; nicht: einer der Archonten (d. h. Synedristen), der Pharisäer (*Grot., Kuin.*), da die Pharisäer als solche nicht Glieder des Synedriums waren. Der Umstand, daß der Pharisäer, der Jesum zu Tische geladen, ein Haupt dieser Genossenschaft war, ist von Bedeutung für die richtige Beurteilung des Benehmens Jesu in dieser Gesellschaft, die nach v. 3 hauptsächlich aus Pharisäern und Schriftgelehrten bestand. φαγεῖν ἄρτον eine Mahlzeit halten, s. zu Mtth. 15, 2. Am Sabbate Mahlzeiten zu geben hielten die Pharisäer nicht für Gesetzesübertretung, obgleich im Gesetze Ex. 35, 3 das Feueranmachen zur Speisebereitung am Sabbate verboten war, indem man die Zubereitung dazu früher traf. *Lightf.* hat in den *horae hebr.* zu u. V. aus dem Talmude Stellen angeführt, welche zeigen, daß den Rabbinen *lautiores isto die mensae* waren, *idque ipsis judicantibus ex pietate et religione.* Aus dem A. Test. läßt sich diese Sitte nicht nachweisen; die Stellen Neh. 8, 10 u. Tob. 2, 1, welche *Mey.* hiefür citirt, beziehen sich nicht auf den wöchentlichen Sabbat, sondern auf Festtage, für welche im Gesetz zwar das Arbeitsgeschäft, aber nicht das Feueranmachen zum Kochen verboten war. παρατηρούμενοι wie 6, 7. Mrk. 3, 2, hier *c. accus. pers.* construirt: ihn belauernd, nämlich wie er sich gegen den Wassersüchtigen verhalten würde, der unerwartet im Hause vor ihm stand. Die Worte v. 3 „und siehe ein Wassersüchtiger war vor ihm", gestatten nicht die Annahme, daß dieser Kranke zu den Hausgenossen des Pharisäers gehörte, oder daß er, sei es als Bettler (*Stier*), sei es um bei Jesu Hilfe zu suchen (*Beng., Bl.*), ins Haus gekommen war, legen vielmehr die Vermutung nahe, daß die Pharisäer das Kommen desselben veranlaßt hatten, um Jesu Thun zu belauern. V. 3. Diesen Plan durchschauend richtet er an die Gesetzeslehrer und Pharisäer die Frage: „Ist es erlaubt am Sabbat zu heilen oder nicht?" Diese Frage wird mit ἀποκριθείς eingeführt, um sie als Antwort auf das Dastehen des Wassersüchtigen zu bezeichnen. Sie schwiegen, weil

sie die Frage weder verneinen konten, noch bejahen wolten. V. 4. Da sie schwiegen, so faßte Jesus den Kranken an, heilte ihn und entließ ihn dann, *ἀπέλυσεν* d. h. hieß ihn als Geheilten fortgehen. V. 5. Darauf antwortete er den Pharisäern auf ihr Schweigen mit der Frage: „Wer von euch, dessen Sohn oder Ochs in einen Brunnen gefallen, wird nicht ihn am Sabbattage herausziehen?“ Auf diese Frage konten sie nichts erwidern, weil was Jesus gefragt, von jedermann eintretenden Falles gethan wurde. Bei der Zusammenstellung von *υἱός* und *βοῦς*, die ohne Grund Anlaß zu Conjecturen gegeben, wird von dem Kinde (dem Sohne), den zu retten die Liebe drängt, zu dem Rinde als einem Besitztum abwärts geschlossen, um zu zeigen, daß die Rettung nicht blos eines Menschen, sondern auch die eines Hausthieres am Sabbate nicht zu der im Gesetz verbotenen Arbeit gerechnet werden könne. Die Argumentation ist hier eine andere als in den ähnlichen Fällen 13, 15 f. u. Mtth, 12, 11 f., wo ein Schluß von einem Thier auf den Menschen gezogen wird. Selbst die Wahl der Beispiele ist in diesen Stellen nur ähnlich, aber nicht gleich, und die Wahl aus dem Viehbestand der Juden so nahe liegend, daß aus dieser Aehnlichkeit nicht die Identität der erzählten Begebenheit gefolgert werden darf.

V. 7—14. *Die Tischreden Jesu.*[1] V. 7. Da die Pharisäer Jesum gleich bei seinem Eintreten ins Haus belauerten, ob er am Sabbat etwas thun werde, was sie für gesetzlich unerlaubt hielten, so beobachtete Jesus, als man sich zur Mahlzeit niederließ, das Benehmen der geladenen Gäste, wie sie die obersten Plätze sich auswählten. *ἐπέχων attendens; ἐπέχειν* eig. die Gedanken, den Sinn auf etwas richten, wie Act. 3, 5. — Diese Warnehmung benuzte er zu einem Lehrspruche, *παραβολή* = מָשָׁל — eine Bedeutung des Worts, die *Weiss* mit der grundlosen Hypothese bestreitet, daß die folgende Rede in der Quelle ohne Zweifel eine wirkliche Parabel war, aber von Luk. bei ihrer Versetzung in die vorliegende Situation ihres rein parabolischen Charakters entkleidet worden sei. Die Lehre, welches Jesus v. 8—10 den Gästen erteilt: wenn jemand zu einer Hochzeit eingeladen sei, sich nicht obenan zu setzen, um sich nicht der Beschämung auszusetzen, daß er, wenn nach ihm ein geehrterer Gast komme, dem der Hausherr den oberen Platz anweist, diesem weichen müsse, sondern sich auf den lezten Platz niederzulassen, um von dem Hausherrn einen höheren Platz zugewiesen zu erhalten — diese Lehre würde, eigentlich genommen, eine Klugheitsregel empfehlen, deren Befolgung auch dem Hochmute nicht schwer

---

1) In v 10 hat die Rec. *ἀνάπεσον* nur Minusk. für sich; nach ℵ*AB*EHKS UVΓΠ al.* ist mit *Lchm.* u. *Tisch. ἀνάπεσε* zu lesen, denn die von *Griesb.* nach *B*[3]*GLMXΔ* aufgenommene und von Mey. verteidigte Form *ἀνάπεσαι* ist ohne Zweifel nur Verschreibung (vgl. *Winer,* Gr. §. 13, 1. *a.* Anm. 3); denn *Imper. Aor. I med.*, wofür *Mey.* sie hält, kann sie nicht sein, weil von *ἀναπίπτειν* ein Medium nicht gebräuchlich. Statt *εἶπῃ* liest *Tisch. 8 ἐρεῖ* nach ℵ*BLX al.* und statt *ἀπὸ τῶν συνανακ.* (Rec. in *DΓΔΛΠ,* It. Vlg.) *ἀπὸ πάντων τῶν συνανακ.* mit ℵ*ABLX.* In v. 14 ist das von *Tisch. 8* recipirte *δέ* statt *γάρ* durch ℵ*-und Minusk. unzureichend beglaubigt.

fallen dürfte. Schon aus diesem Grunde muß die Rede als παραβολή gefaßt werden, als Darstellung einer Sinnesweise in dem Bilde einer Handlung. Das Bild ist aber nicht von dem Gastmahle, sondern von der Einladung zu einer Hochzeit (ὅταν κληθῇς — εἰς γάμους v. 8) hergenommen, ‚weil diese Festlichkeit eine Rangordnung der Gäste mit sich bringt' (*v. Hofm.*), nicht: weil die bildliche Vorstellung der künftigen Reichserrichtung als Hochzeitsfeier ungesucht den Ausdruck darbot (*Mey., Ew.*), denn diese Vorstellung wird unbefugter Weise aus der Parabel v. 16 ff. eingetragen. — V. 11. Die Belehrung schließt mit einer Gnome, die als eine anerkante Warheit zur Begründung der vorgetragenen Lehre angeführt ist. Ueber die Gnome: „wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden u. s. w." s. die Erkl. zu Mtth. 23, 12. Was in menschlichen Verhältnissen sich als Warheit bewährt, wird auch in dem Verhältnisse zu Gott Geltung haben. — V. 12—14. Auch dem Gastgeber erteilt der Herr einen Rath zur Erwägung. Bei Veranstaltung eines Frühmahls oder Abendmahls soll er nicht seine Freunde, Brüder, Verwandten und reichen Nachbaren einladen, damit diese ihn nicht einmal wieder einladen und ihm Vergeltung zuteil werde, sondern Arme, Krüppel, Lahme, Blinde, die ihm nicht vergelten können. Dies werde ihm bei der Auferstehung der Gerechten vergolten werden. Den Anlaß zu diesem Lehrspruch nahm Jesus von der Zusammensetzung der Tischgesellschaft, die aus Personen bestand, welche im Stande waren, die ihnen erwiesene Freundlichkeit zu vergelten. Das Gastmahl als ein Lebensgenuß ist Bild der Glückseligkeit. Nicht diesen Lebensgenuß erklärt Jesus für unzulässig, denn hätte er Gastmahlzeiten überhaupt für unvereinbar mit dem Trachten nach dem Reiche Gottes gehalten, so würde er die Einladung dazu abgelehnt haben, sondern den auf irdische Wiedervergeltung gerichteten Sinn der Pharisäer. Nicht der auf irdischen Lebensgenuß abzielende egoistische Gedanke an Wiedervergeltung, sondern selbstlose Liebe zu den Mitmenschen oder Mitleid und Erbarmen mit ihrem Mangel und Elende soll bei der Einladung zu Gastmahlen maßgebend sein. Dies will der Herr mit der Mahnung, nicht Freunde, Verwandte und reiche Nachbaren, sondern Arme, Krüppel u. dgl. einzuladen, die natürlich gleich dem vorigen Spruche bildlich oder gleichnisweise gemeint ist, dem Gastgeber und zugleich seinen Gästen zu bedenken geben. Statt nach irdischem Lebensgenuß soll das Trachten des Menschen auf Bethätigung uneigennütziger Bruderliebe gerichtet sein, die Gott mit der Seligkeit des ewigen Lebens vergelten wird. Die Auferstehung der Gerechten, identisch mit der ἀνάστασις ζωῆς Joh. 5, 29, ist genant als der Anfang der Seligkeit im Reiche Gottes. Wer im irdischen Genuß sein Lebensglück sucht, wird an der Seligkeit des ewigen Lebens keinen Teil haben.

V. 15—24. *Das Gleichnis vom großen Abendmahle.*[1] V. 15. Der

---

1) V. 15. Statt ὃς (Rec. *ADΓ cet.*) hat *Tisch. 8* nach ℵ[a] *BLPRX al.* ὅστις aufgenommen, und in v. 16 nach ℵ*BR* ἐποίει statt der Rec. ἐποίησεν. In v. 17 Ende fehlt πάντα (Rec.) in ℵ*BLR*, und *Tisch. 8* hat es weggelassen und statt

Hinweis auf die Vergeltung bei der Auferstehung der Gerechten veranlaßte einen der Tischgenossen zu dem Ausrufe: „Selig, wer Brot essen (d. h. Mahlzeit halten) wird im Reiche Gottes“. Ob dieser Ausruf aus wirklichem Heilsverlangen entsprungen oder nur eine fromme Redensart war, mit welcher dieser Gast dem Gespräche Jesu eine andere Wendung geben wolte, darüber läßt sich nicht entscheiden. Jesus benuzt aber diesen Ausruf zum Vortrage einer Parabel, in welcher er den irdisch gesinnten Pharisäern vorhält, daß das Verschmähen des göttlichen Gnadenrufes um irdischer Güter und Genüsse willen den Verlust der Heilsgüter des Reiches Gottes nach sich zieht. — Die Parabel ist ähnlich der in Mtth. 22, 1—14, aber mit derselben nicht identisch, sondern nach Inhalt und Zweck verschieden, wie wir schon zu Mtth. 22, 14 nachgewiesen haben.

V. 16 ff. Der *ἄνθρωπος*, welcher ein großes Abendmahl (*δεῖπνον*) ausrichtete und Viele einlud, ist der Sache nach Gott, welcher das Reich Gottes gestiftet hat und die Heilsgüter desselben den Menschen bereitet. Die *πολλοί*, die er einladet, sind im Bilde Bewohner seiner Stadt, in der Anwendung Glieder des jüdischen Volks, nicht speciell die Pharisäer. Die Einladung erging durch die Propheten, da *ἐκάλεσεν* von der Aussendung des Knechtes zur Stunde des Gastmahls, um die Geladenen zum Kommen aufzufordern, unterschieden ist. Die Aussendung dieses Knechtes mit der Meldung, zu kommen da alles bereit sei, stelt die Sendung Christi dar mit der Verkündigung *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Mtth. 4, 17). V. 18 ff. „Und die Geladenen fingen an einhellig alle sich zu entschuldigen“. *ἀπὸ μιᾶς sc. γνώμης* oder *φωνῆς* einhellig, vgl. *ἀπὸ τῆς ἴσης Thucyd.* I, 15, 3. *παραιτεῖσθαι* erbitten, 2. bittend ablehnen, so hier und Act. 25, 11. Der Eine hat einen Acker gekauft und muß ihn besehen, nicht weil er ihn unbesehens gekauft hat, was nicht anzunehmen ist, oder den Kauf zu besehen, ob es damit richtig werden soll (*v. Hofm.*); gegen den Wortlaut; sondern um das neue Besiztum genau zu besehen und weitere Verfügung zu treffen. Der Andere hat fünf Joch (Gespann) Ochsen gekauft und ist im Begriffe hinzugehen, sie zu prüfen, *δοκιμάζειν* d. h. ihre Brauchbarkeit als Zugthiere zu erproben. Beide lehnen ab mit der Bitte: *ἔχε με παρῃτημένον* halte mich als einen, der bittend abgelehnt hat. Ein Dritter sagt kurzweg: ein Weib hab ich genommen und kann nicht kommen. Alle drei lehnen ab, weil ihnen ihr irdischer Erwerb höher steht als die Achtung vor dem Gastgeber und das Freudenmahl, das er ihnen bietet. — V. 21 ff. Als der Knecht dies seinem Herrn berichtete, gerieth dieser in Zorn und schikte den Knecht auf die Straßen und Gassen der Stadt, um die Armen, Krüppel, Blinden und Lahmen hereinzuholen; und als der

---

der Rec. *ἐστιν* (in *ABD cet.*) *εἰσιν* nach ℵ*LR* aufgenommen. In v. 18 ist statt *ἐξελθεῖν καί* (Rec.) nach ℵ*BDL* mit *Tisch. ἐξελθών* zu lesen. In v. 21 fehlt bei *δοῦλος* das verdeutlichende *ἐκεῖνος* der Rec., in ℵ*ABDKL cet.* und ist als Glossem mit *Tisch.* zu streichen, und die nach v. 13 conformirte Wortfolge *χωλοὺς καὶ τυφλούς* der Rec. mit *Lchm.* und *Tisch.* nach ℵ*BDFKLM cet.* in *τυφλοὺς καὶ χωλούς* zu ändern.

Knecht nach Ausrichtung dieses Befehls dem Herrn sagte, daß noch Raum am Tische sei, hieß derselbe ihn hinaus auf die Wege (Landstraßen) und an die Zäune gehen und die dort Befindlichen nötigen hereinzukommen, damit sein Haus voll werde. φραγμοί bed. nicht eingezäunte Oerter, umschlossene Gehege (*v. Hofm.*), sondern nur Zäune, Umzäunungen, so daß nicht an solche zu denken, die auf der Landstraße ihres Weges ziehen und hinter ihren Einfriedigungen beschäftigt sind, sondern an solche, die in der Stadt kein Unterkommen haben, an Heimat- und Obdachlose. ἀνάγκασον εἰσελθ. *nötige* sie hereinzukommen, nicht weil die Zeit drängt, sondern weil ihnen als Personen, die dem Gastgeber fremd sind, in keiner Beziehung zu ihm stehen, die Einladung so unerwartet zugeht, daß sie derselben nicht ohne weiteres Folge leisten möchten. ἀναγκάζειν wie Mtth. 11, 22. Bei den Armen, Krüppeln u. s. w. ist nicht an Zöllner und Sünder zu denken (*Weiss*), sondern an geistlich Arme, Mühselige und Beladene (Mtth. 5, 3. 11, 28). Die auf den Landstraßen und an den Zäunen außerhalb der Stadt Befindlichen stellen die außerhalb des israelitischen Gottesreichs lebenden Heiden dar, die ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ Eph. 2, 12. Daß diese erst nach den Armen und Notleidenden in der Stadt eingeladen werden, entspricht der abgebildeten Thatsache, daß die Aufforderung in das Reich Gottes einzugehen, zuvörderst an die Juden erging, und erst als diese dem an sie ergangenen Rufe keine Folge leisteten die Botschaft vom Reiche Gottes den Heiden gepredigt wurde. Die zeitliche Scheidung aber zwischen der an die vorläufig Geladenen gerichteten Aufforderung zu kommen, als alles bereit war, und der Einladung der Armen und Elenden in der Stadt hängt mit dem Lehrzwecke der Parabel zusammen, den Pharisäern, die sich für vollberechtigte Bürger des Reiches Gottes hielten, zu Gemüte zu führen, daß die Aufforderung zur Buße, um in das Himmelreich einzugehen, nicht blos den Zöllnern und Sündern gelte, sondern von allen Klassen des Volks, und vor allen von den Pharisäern zu beachten sei, um nicht von der Freudenfülle desselben ausgeschlossen zu werden. Durch diese Parabel will ja der Herr den Pharisäern deutlich machen, daß das für ganz Israel bestimte Heilsgut des Himmelreichs nicht allen Juden ohne Unterschied, oder allein denen, die auf ihre gesetzliche Gerechtigkeit vertrauen, zuteil werden wird, sondern nur denen, welche dem durch ihn ergehenden göttlichen Gnadenrufe Folge leisten, das Evangelium welches er verkündige im Glauben aufnehmen. Weisen sie diesen Ruf ab, so werden die Armen und Elenden, die bußfertigen Zöllner und Sünder, und die heilsbedürftigen Heiden die Räume des Gottesreichs im Himmel füllen. V. 24. Dies spricht der Herr im Schlußworte unverholen aus: „Denn ich sage euch, daß keiner von jenen geladenen Männern mein Abendmahl schmecken wird.“ Von γεύσεσθαί μου τοῦ δείπνου konte, so scheint es, nur der Hausherr im Gleichnisse reden, aber dieser konte doch nur zu seinem Knechte, nicht zu ὑμῖν sprechen, da von ‚sonst Gegenwärtigen‘ (*Mey., de W.; God.*) nichts angedeutet ist. Aus dem λέγω ὑμῖν erhellt, daß mit den folgenden Worten Jesus die

Parabel auf die anwesenden Gäste anwendet, und damit sich als den Hausherrn im Reiche Gottes darstelt. Diese Wendung konte den Hörern nicht unerwartet kommen, denn schon der Umstand, daß Jesus mit der Parabel den Zuruf des einen Gastes: „selig, wer im Reiche Gottes Brot essen d. h. speisen wird" beantwortete, mußte es den schriftkundigen Teilnehmern am Gastmahl klar machen, daß die Parabel von den Verhältnissen des Reiches Gottes handele, da ja schon im A. T. z. B. Jes. 25, 6 f. die Freudenfülle des Reiches Gottes unter dem Bilde eines Gastmahls geschildert war. Aber der Inhalt dieses Wortes enthielt eine Warheit, die demütigend für sie war, nämlich die ernste Mahnung, ihre Stellung zum Reiche Gottes ernstlich zu prüfen. In dem Gleichnisse war ihnen ein Bild vorgehalten, wie Gott der Herr bei der Aufnahme in das Reich der Herrlichkeit verfahren werde, daß nämlich die, welche aus irdischweltlichen Gründen den Gnadenruf in dem von Jesu verkündigten Evangelium ablehnen, die Seligkeit des Himmelreiches nicht zu schmecken bekommen werden. — In so ernster Weise hat Jesus auch bei diesem Gastmahl gethan was seines Berufes war. Der Oberste der Pharisäer hatte ihn dazu geladen, nicht um ihm Ehre oder eine Freundlichkeit zu erweisen, sondern um zu sehen, wie der Lehrer des Gottesreichs sich im Kreise der Schriftgelehrten benehmen würde. Da war es Pflicht Jesu, als Heiland seines Volks rücksichtslos von der Warheit zu zeugen und die auf ihre Gerechtigkeit vertrauenden Pharisäer vor falscher Heilssicherheit zu warnen.

V. 25—35. **Von der Nachfolge Jesu.**[1] V. 25. Die folgende Lehrrede Jesu über seine Nachfolge ist mit den Worten eingeführt: „Es zogen aber viele Volksscharen mit ihm und er wandte sich und sagte zu ihnen". Der Anschluß eines zahlreichen Gefolges auf seiner Wanderung veranlaßte ihn also dazu, das Volk darüber zu belehren, was dazu gehöre, sein Jünger zu werden. Daß er auf der Wanderung nach Jerusalem begriffen war, ist nicht bemerkt, aber an sich warscheinlich. Nur die große Menge des Volks, die sich ihm angeschlossen hatte, bestimte ihn, auf die Erfordernisse für den Eintritt in seine Jüngerschaft aufmerksam zu machen, um die Zahl seiner Anhänger zu sichten. V. 26 f. Die Aussprüche: „Wenn jemand zu mir komt und nicht Vater, Mutter, Weib, Kinder und Geschwister, dazu noch (ἔτι δὲ καί) sein eigenes Leben haßt" . . . und; wer nicht sein Kreuz trägt und mir

1) V. 26. Ob nach πατέρα die durch *BL* bezeugte Rec. ἑαυτοῦ oder das von *Tisch. 8* nach ℵ*ADX cet.* vorgezogene αὐτοῦ die ursprüngliche Lesart sei, läßt sich nicht entscheiden. In v. 27 hat *Tisch.* καί vor ὅστις nur auf Grund von ℵ*L* gestrichen, dagegen ist die Wortstellung εἶναί μου μαθητής in v. 26 u. 27 durch ℵ*BL al.* beglaubigt. In v. 28 ist εἰς ἀπαρτισμ. nach *BDLR* zu lesen statt der Rec. τὰ πρὸς ἀπ., da die Rec. nur auf *FVXII al.* beruht, und τά in ℵ*AEG cet.* nur erläuternder Zusatz ist. In v. 31 hat *Tisch. 8* βουλεύσεται nach ℵ*B* der Rec. βουλεύεται, und ὑπαντῆσαι nach ℵ*ABDRX al.* der Rec. ἀπαντῆσαι vorgezogen. V. 34. Das οὖν nach καλόν ist durch ℵ*BLX al.* genügend bezeugt und in der Rec. (*ADR al.* warscheinlich nur infolge der Vergleichung mit der Markusparallele weggelassen, wie auch das καί nach δέ nur aus diesem Grunde in Wegfall gekommen ist.

nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein", kommen mit unwesentlichen Abweichungen im Ausdrucke wiederholt war; bei Matth. schon in der Apostelinstruction c. 10, 37—39, ferner bei der Ankündigung seines Leidens Luc. 9, 23 f. Mrk. 8, 34 f. Mtth. 16, 24 f.; und der erste Spruch: vom Verlassen von Vater, Mutter u. s. w. nach dem Gespräche mit dem reichen Jünglinge c. 18, 29. Mrk. 10, 29. Mtth. 19, 29. Da Jesu überall Volksscharen nachzogen, unter denen Viele ohne ernstliches Verlangen nach dem Heile ihrer Seelen nur Abhilfe leiblicher Not bei ihm suchten, und da auch seine ständigen Jünger sich noch fort und fort als schwach in der Heilserkentnis zeigten, so boten sich öfter Anlässe dar, auf die Bedingungen für den Eintritt in seine Jüngerschaft hinzuweisen, so daß die Wiederholung dieser Lehrsprüche völlig sachgemäß erscheint. Dabei ist die Ausdrucksweise des ersten Spruches in den verschiedenen Stellen verschieden; aber immer den veranlassenden Umständen entsprechend. Hier in unserer Stelle gebraucht der Herr den starken Ausdruck: Vater, Mutter, Weib, Kinder und Geschwister *hassen*. μισεῖν heißt nicht: weniger lieben, wie man nach Mtth. 10, 37 u. a. St. erklärt hat. μισεῖν ist das Gegenteil von φιλεῖν lieben. Den Schlüssel zur Erklärung des μισεῖν finden *God.* u. *v. Hofm.* in dem Zusatze καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, aber in verschiedener Weise. *God.* folgert daraus, daß Jesus die genanten Gegenstände des μισεῖν als Repräsentanten des natürlichen Lebens, des eigenen von Grund aus egoistischen Wesens, das uns von Gott scheidet, betrachte. Aber das eigene Leben ist doch deshalb, weil es mit Sünde und Tod behaftet ist, nicht mit dem Princip der Sünde und des Todes zu identificiren; ebenso wenig sind Eltern, Weib, Kinder und Geschwister Repräsentanten der Sünde. *v. Hofm.* zieht daraus, daß das eigene Leben mit Vater, Mutter u. s. w. auf gleicher Linie steht, den Schluß, daß sie als Besiztümer und nicht als Gegenstände des Pflichtverhältnisses Objecte des μισεῖν seien. Ein Besiztum aber liebe, wer ihm so verhaftet ist, daß er es nicht lassen kann, und er hasse es, wenn er es so von sich ausschließt, daß er frei von ihm sein will. ‚Wer zu Jesu komt, muß ihm anzugehören sein ausschließliches Gut sein lassen'. Aber daß Jesus ausschließliches Gut sein soll, dafür fehlt der Schriftbeweis. Gott ist unser höchstes Gut und wir sollen ihn lieben von ganzem Herzen, ganzer Seele und aus allen Kräften, aber daneben auch unsern Nächsten wie uns selbst (vgl. 10, 27 u. 28). Demnach kann Jesus, auch als Sohn Gottes und unser Heiland, nicht eine die Nächstenliebe ausschließende Liebe für sich in Anspruch nehmen wollen, selbst wenn er nicht seinen Jüngern geboten hätte, die Brüder zu lieben (Joh. 13, 34. 15, 12 u. a.). Wenn er also hier ein Hassen der Eltern u. s. w. und auch des eigenen Lebens zur Bedingung seiner Nachfolge macht, so betrachtet er das Lieben der genanten Gegenstände als ein Hindernis der ihm von seinen Jüngern zu erweisenden Liebe, und verlangt soweit und sofern sie dies sind, daß seine Jünger sie hassen d. h. nicht lieben sollen, gemäß dem Spruche 16, 13 u. Mtth. 6, 24, daß niemand zweien Herren, Gott und dem Mammon, oder Gott und der widergöttlichen Welt dienen kann. Mit

dem Worte *hassen* will also Jesus den vollen Ernst der Forderung gänzlicher Hingabe des Herzens an ihn dem Volke deutlich machen. Zu dem Spruche v. 27 vgl. die Erkl. zu Mtth. 10, 38. In εἶναί μου μαθητής hat μου besonderen Nachdruck: *mein* Jünger.

V. 28 ff. Das Opfer, welches Christus von dem fordert, der sein Jünger werden will, ist groß und schwer. Wer zu seiner Nachfolge sich entschließt, der möge wol erwägen, ob er im Stande sei, dieses Opfer zu bringen. Dies macht Jesus in den folgenden, nur in unserem Evangelium überlieferten beiden Gleichnissen den Volksscharen klar, um sie zu ernster Selbstprüfung zu veranlassen. Die Gleichnisse sind mit γάρ angeknüpft, sollen also die v. 26 für den Eintritt in Jesu Nachfolge aufgestellten Bedingungen motiviren; jedoch nicht den Gedanken, warum diese Bedingungen unerläßlich sind (*Mey., Weiss*); dazu paßt der Inhalt der Gleichnisse nicht, in welchen ausgeführt ist, daß wer ein großes und schweres Werk unternehmen will, zuvor überlegt, ob er auch die zur Ausführung desselben erforderlichen Mittel besitzt. Daraus ergibt sich, daß γάρ den in jener Anforderung Jesu an seine Jünger *implicite* liegenden Gedanken der Schwierigkeit seiner Nachfolge begründen soll, damit niemand ohne ernste Prüfung seiner Kräfte sich dazu entschließe, nämlich den Gedanken: Was ich von meinen Jüngern fordere, ist so schwer auszuführen, daß jeder wol überlegen möge, ob er die Kraft besitze, dieser Anforderung zu genügen. Denn niemand von euch wird den Bau eines Thurmes übernehmen, bevor er reiflich erwogen hat, ob sein Vermögen hinreicht, den Bau zu vollenden. Die Aufführung eines Thurmes d. i. eines hohen Bauwerkes ist ein kostspieliges Unternehmen, welches bedeutende Geldmittel erheischt. Weiter ist in diesem Vergleiche nichts zu suchen, und weder mit *Stier* an den babylonischen Thurmbau zu denken, noch mit *God.* allegorisirend an eine Lebensweise, welche gegen die des großen Haufens absticht und die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zieht. Die Fragform οὐχί ist Ausdruck lebhafter Versicherung. καθίσας ψηφίζειν sich gesezt habend berechnen d. h. in Ruhe sorgfältig überschlagen, τὴν δαπάνην den erforderlichen Aufwand. Dies thut gewiß jederman, um sich nicht, wenn er das Werk begonnen hat und nicht hinausführen kann, dem Spotte der Leute auszusetzen. V. 31 f. Das andere Gleichnis betrift ein gewagtes Unternehmen: Mit zehntausend Mann sich mit dem Könige einzulassen, der mit zwanzigtausend Mann heranzieht. συμβαλεῖν εἰς πόλεμον zusammentreffen zu einer Schlacht; vgl. für συμβάλλειν in dieser Bed. 1 Mkk. 4, 34. 2 Mkk. 8, 23. 14, 17. βουλεύεσθαι berathschlagen. ἐρωτᾶν τὰ πρὸς εἰρήνην bitten um das zum Frieden Führende, Friedensverhandlungen einleiten. Der Hinweis auf den Spott der Leute im ersten Gleichnisse und auf die Friedensverhandlungen im zweiten gehört zur Ausführung der Gleichnisse und ist nicht speciell zu deuten. Das erste Gleichnis zeigt die Gefahr, welcher sich der aussezt, der in die Jüngerschaft Jesu eintritt, ohne die damit verbundene Entsagung der natürlichen Liebesbande leisten zu können; das andere lehrt, was der thun soll, dem es an Kraft gebricht, das

mit der Nachfolge Jesu verbundene Kreuz zu tragen, wobei das Friedenmachen nur das Aufgeben des Vorhabens darstelt, und nicht an ein Friedenschließen mit dem bösen Feinde zu denken ist. — V. 33. Die Anwendung der Gleichnisse auf das Jüngerverhältnis. Die gewöhnliche Fassung dieses V.: ‚So ein jeder von euch, welcher nicht absagt allen seinen Gütern, der kann nicht mein Jünger sein', entspricht nicht den Gleichnissen, da in dem V. nichts weiter gesagt wäre, als was schon in v. 26 gesagt ist, daß wer Jesu Jünger sein will, allem was er lieb hat entsagen muß. Man muß daher mit *v. Hofm.* den Vers in zwei Sätze teilen, *οὕτως οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν* für sich nehmen: „So nun jeder von euch", kurz ausgedrükt für: so wie jener Thurmbauer und jener König in den Gleichnissen soll jeder von euch, der mir nachfolgen will, thun. Vgl. zu dieser elliptischen Ausdrucksweise 22, 26. Das übrige von *ὃς οὐκ* an ist dann nachdrückliche Wiederholung des in v. 26 f. ausgesprochenen Gedankens. *πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν* allen seinen eigenen Gütern, die in v. 26 genant sind.

V. 34 f. Daran knüpft der Herr noch die Gnome vom Salz, deren Sinn sich aus Mtth. 5, 13 ergibt, wo er seine Jünger hinsichtlich ihres Berufes als das Salz der Erde bezeichnet hat, s. die Erkl. j. St. „Gut ist also das Salz; wenn aber auch das Salz dumm geworden, womit soll man es salzen?" Der erste Satz stimt mit Mrk. 9, 50, das übrige mit Mtth. überein. Der unvermittelte Uebergang zu diesem Bilde wird daraus erklärlich, daß die Zuhörer von früheren Reden, namentlich der Bergrede her den Sinn dieses Bildes verstanden, und durch das vorhergehende: „mein Jünger sein" darauf geführt wurden, daß Jesus mit dem Salze den Beruf der Jünger meine, und mit dem Ausspruche: „gut ist das Salz" sagen wolte: Es ist ein edles Gut mein Jünger zu sein. Aber Wert hat dieses Gut nur dann, wenn der Jünger die hiefür erforderlichen Eigenschaften besizt, wenn er durch Verleugnung alles Irdischen ein Salz ist, welches die Kraft besizt, die Menschheit vor moralischer Verderbnis zu bewahren. Fehlt ihm die Kraft, alles Irdische, selbst das eigene Leben zu hassen (v. 26), so ist er für seinen Beruf untauglich; er gleicht dem fade gewordenen Salze, das weder für das Land noch für den Dünger (weder jenes noch diesen zu verbessern) geeignet als unbrauchbar weggeworfen wird. Das Bild vom Salze ist durch *οὖν* angeknüpft als die Schlußmahnung, die sich aus dem bisherigen ergibt. Um die Wichtigkeit derselben den Hörern ans Herz zu legen, schließt die Rede mit dem Zuruf: „Wer Ohren hat zu hören, der höre!" Vgl. 8, 8 u. die Erkl. zu Mtth. 11, 15.

Cap. XV. Die Gleichnisse vom verlorenen Schafe und Groschen und von dem verlorenen Sohne.[1]

V. 1—3.[2] Die drei Gleichnisse dieses Cap. die Luk. allein überliefert hat, sind gegen die Pharisäer gerichtet und nach Inhalt und Zweck verwandt. Den Anlaß zu denselben bot das Murren der Pharisäer und Schriftgelehrten darüber, daß Jesus in freundlichen Verkehr mit den Zöllnern und Sündern trat, daß er sie nicht abwies, wenn sie kamen ihn zu hören, und mit ihnen aß. Die Angabe: „es waren aber ihm nahend alle Zöllner und Sünder" ist nicht von einem bestimten Falle, wo Zöllner und Sünder haufenweise zu Jesu strömten (*Olsh., Bl., Mey.* u. A.), zu verstehen, und ἦσαν ἐγγίζοντες nicht zu übersetzen: sie waren gerade darin begriffen, damit beschäftigt ihn zu hören, sondern drükt nur aus, was stetig oder je und je geschah. πάντες alle (nicht allerlei) naheten, ist keine Hyperbel, sondern generelle Aussage, was diese Menschenklasse that. Hienach ist auch das Murren der Pharisäer nicht auf einen bestimten einzelnen Fall, etwa den 5, 30 Mtth. 9, 11 erwähnten zu beziehen, sondern Aussage ihrer Gesinnung, ihres stetigen Verhaltens gegen Jesu Umgang mit den Zöllnern, welches ihm bekant war und ihn einmal veranlaßte, sich gegen sie in der folgenden Weise auszusprechen.

V. 4—10. **Die Gleichnisse von dem verlorenen Schafe und verlorenen Groschen.** παραβολή bezeichnet hier nicht eine ausgeführte Parabel, sondern wie 14, 7 eine Rede parabolischen Inhalts, in welcher eine in Bild gefaßte Warheit den Zuhörern vorgelegt wird, und zwar in Form einer Frage, wie 14, 28. „Wer von euch, wenn er hundert Schafe hat und eins derselben sich verirrt hat, läßt nicht die neunundneunzig in der Wüste (d. h. auf der Stelle, wo sie weiden) und geht dem verlorenen nach bis er es gefunden?" Die negative Frage mit οὐ sezt bejahende Antwort als zweifellos voraus. Die folgende Schilderung der Sorgfalt, mit welcher der Mann das gefundene Schaf nach Hause trägt, um das ermüdete Thier vor Schaden zu bewahren, und der Aeußerung der Freude über das Wiederfinden (v. 5 u. 6), gehört nicht mehr zur Frage, sondern ist farbenreiche Ausmalung des Bildes, mit der die Anwendung vorbereitet wird. V. 7. „Ich sage euch, also wird größere Freude im Himmel sein über einen Sünder der sich bekehrt, als über neunundneunzig Gerechte, die der Sinnesänderung nicht bedürfen." Ueber ἢ ἐπί in comparativer Bedeutung s. zu Mtth. 18, 8 u. *Winer, Gr.* S. 226. δίκαιοι nicht: solche die sich für gerecht halten oder gesetzlich

---

1) Vgl. *Siegfr. Goebel*, die Gleichnißgruppe Luk. 15 und 16 methodisch ausgelegt, in den Theol. Studien und Kritiken 1874. III S. 506 ff. und 1875. IV S. 656 ff.

2) In v. 2 hat die Rec. τε nach οἱ weggelassen, welches *Tisch.* aus ℵ*BDL* aufgenommen hat. In v. 9 ist συγκαλεῖται der Rec. in *ADEG cet.* wol nur Emendation, die *DFA al.* auch in v. 6 für συγκαλεῖ in ℵ*BKL cet.* haben.

Gerechte, sondern wie *οἵτινες οὐ χρείαν ἔχουσιν μετανοίας* zeigt, wirklich Gerechte, wobei aber in diesem allgemeinen Satze dahingestelt bleibt, ob es solche gibt. Jesus will ja mit diesem Gleichnisse darüber kein Urteil fällen, wer *δίκαιος* und der *μετάνοια* nicht bedürftig ist und wer nicht, sondern nur seine Stellung zu den Sündern oder sein Verhalten gegen die, welche auf seinen Ruf zur Sinnesänderung hören, rechtfertigen, und wie in dem ähnlichen Falle Mtth. 18, 12 f. die Freude schildern, welche die Bekehrung eines Sünders im Himmel erregt. Indem er aber den über sein Verhalten Murrenden erklärt, daß im Himmel d. i. bei den Engeln Gottes (vgl. v. 10) über einen sich bekehrenden Sünder größere Freude ist als über neunundneunzig der *μετάνοια* nicht bedürftige *δίκαιοι*, so sagt er damit seinen Widersachern nicht nur, daß sein Thun im Himmel Freude verursacht, sondern indirect auch, daß ihre Stellung zu den Sündern und zu ihm, dem Sünderheilande, im Himmel keine Freude bereitet, also ihr Gerechtsein Gott nicht wolgefällig ist. — Das andere Gleichnis von der Frau, welche von zehn Drachmen, die sie besizt, eine verliert und mit der größten Sorgfalt das ganze Haus emsig durchsucht, bis sie die verlorene wieder gefunden hat und dann die Nachbarinnen und Freundinnen auffordert, sich mit ihr darüber zu freuen, stelt denselben Gedanken wie das vorige, nicht blos unter einem anderen Bilde, sondern auch nach einem anderen Gesichtspunkte dar. Bedeutsam sind in beiden die Züge, daß der Mann, welcher hundert Schafe, also eine ziemlich beträchtliche Herde besizt, nicht ein einziges davon verlieren mag, sondern das verirrte Thier aufsucht und über das wiedergefundene große Freude äußerte. Für die Frau, die nur zehn Drachmen besizt, ist der Verlust einer einzigen ein sehr empfindlicher Verlust, den sie nicht verschmerzen kann, so daß sie nicht ruht, bis sie die verlorene gefunden hat. Wenn also der Herr in beiden Gleichnissen die Sorgfalt, die er den verirrten und verlorenen Sündern angedeihen läßt, schildert, so zeigt er im ersten, wie dies aus Mitleid mit ihrem Unglücke geschieht, im zweiten, wie ihn der Wert der Personen dazu bewegt (*God., v. Hofm.*). V. 10. Die Freude vor den Engeln Gottes (*ἐνώπιον* angesichts d. E.) ist eine Freude, welche die Freude Gottes einschließt.

V. 11—32. **Das Gleichnis von dem verlorenen Sohne**[1] ist den beiden vorhergehenden darin verwandt, daß es auch die Freude

---

1) V. 14. Statt der Rec. *ἰσχυρός* haben *Lchm.* und *Tisch. 8* aus ℵ*ABDL al.* *ἰσχυρά* aufgenommen, indem *λιμός* nach spätattischem Sprachgebrauche als *foem.* construirt ist. V. 16. Statt der Rec. *γεμίσαι τὴν κοιλίαν αὐτοῦ ἀπό*, die durch *APQΔΛΠ* bezeugt ist, bieten ℵ*BDLR* *χορτασθῆναι ἐκ*, das *Tisch. 8* troz dieser starken Bezeugung nicht aufgenommen hat, da es offenbar nur ein altes Interpretament jenes derben aber ganz sachgemäßen Ausdrucks ist. In v. 17 hat *Tisch. 8* nach ℵ*BL al.* *ἔφη* statt *εἶπεν* (Rec) aufgenommen, aber *περισσεύονσιν* (Rec. in ℵ*DLQR al.*) dem von *ABP* bezeugten *περισσεύονται* vorgezogen. Der lezte Satz lautete ursprünglich wol: *ἐγὼ δὲ λιμῷ ὧδε ἀπόλλυμαι* nach ℵ*BL.* (*Lchm.* u. *Tisch.*), *ὧδε* aber scheint hernach vor *λιμῷ* gestelt (in *DRU al.*) und dann hinter *ἐγὼ δέ* aus Versehen ausgefallen zu sein (Rec. in *APQXΓΔΛΠ*). V. 19. Die Cop. *καί* vor *οὐκέτι* (Rec.) ist durch *GMPX* zu schwach beglaubigt

über einen Sünder, der sich bekehrt und gerettet wird, abbildet, fügt aber zu diesem Bilde neue Züge hinzu, welche den Pharisäern ihr Murren über die Sünderliebe Jesu als Unrecht vor Gott zu Gemüthe führen. Dieses Gleichnis ist ganz ausgeführt, und mit dem einführenden εἶπε δέ angedeutet, daß es an dieselben Personen, wie die vorhergehenden gerichtet ist. — V. 11 ff. Ein Mensch hatte zwei Söhne, und der jüngere verlangte von dem Vater, daß er den ihm zufallenden Teil des Vermögens ihm geben möge, worauf er das Vermögen ihnen (αὐτοῖς seinen beiden Söhnen) teilte. Nach dem hebräischen Erbrechte erhielt der ältere oder erstgeborene Sohn zwei Teile, der jüngere einen Teil des väterlichen Vermögens, vgl. Deut. 21, 17 u. *m.* Bibl. Archäol. §. 142. Der ältere wurde als der Stammhalter des Hauses betrachtet und blieb daher, so lange der Vater noch dem Hauswesen vorstand, im väterlichen Hause und Dienste, während der jüngere mit dem ihm zugefallenen Erbteile sich ein eigenes Hauswesen zu gründen hatte. Zu diesem Behufe konte der jüngere die Aushändigung des ihm zukommenden Teiles verlangen, ohne ein Unrecht zu begehen. Erst was derselbe im vorliegenden Falle weiter that, zeigt, daß falscher Selbständigkeitstrieb seinem Verlangen zu Grunde lag. V. 13. Wenige Tage, nachdem er das Seinige empfangen, nahm er alles zusammen und zog damit in eine ferne Gegend, um dort fern von den Augen des Vaters sein Vermögen in schwelgerischem Leben zu vergeuden (ἀσώτως ζῶν schwelgerisch, liederlich lebend). V. 14. Als er aber alles aufgezehrt hatte, trat ein von ihm nicht verschuldetes Ereignis ein, welches ihm die Folgen seines liederlichen Lebens zum Bewußtsein bringen solte. Eine schwere Hungersnot kam über jene Gegend hin, und er fing an zu darben. V. 15. Um sein Leben zu fristen ging er und hing sich an einen der Bürger jener Gegend, der ihn auf seine Aecker schikte, die Schweine zu hüten. ἐκολλήθη deutet an, daß der Bürger jenes Landes ihn anfangs nicht in seinen Dienst nehmen wolte, und sich erst auf dringendes Bitten dazu herbeiließ, und ihm den allerniedrigsten, für einen Juden schimpflichen Dienst anwies. Und was er ihm dafür bot, reichte nicht hin, seinen Hunger zu stillen, so daß er begehrte seinen Bauch von dem Schweinefutter zu füllen, und niemand es ihm gab. τὰ κεράτια sind die Schoten des Johannisbrodbaumes (*Ceratonia siliqua Linn.*), der in Syrien, Aegypten und im südlichen Europa wächst, dünne horn- oder sichelförmige Hülsen, die ein süßliches Mark und kleine,

---

und nach ℵ*ABDL cet.* mit *Lchm.* und *Tisch.* zu tilgen. So auch in v. 21. — In v. 22 hat *Lchm.* nach ℵ*BXL*, It., Vulg. *cet.* ταχύ nach ἐξενέγκατε mit Recht aufgenommen gegen Rec. und *Tisch.* Der Art. τὴν vor στολήν (Rec.) aber rührt nur von den Emendatoren her. In v. 23 ist ἐνέγκαντες (*AEHKM al.* Rec.) stilistische Besserung des φέρετε in ℵ*BLRX al.* In v. 24 ist καί vor ἦν ἀπολωλώς und die Stellung des ἦν hinter ἀπολ. (Rec.) Conformation nach der vorhergehenden Satzbildung, und ἦν ἀπολ. ohne καί nach ℵ*BL al.* vorzuziehen. In v. 32 ist ἔζησεν nach ℵ*BLRΔ al.* zu lesen und ἀνέζησεν (Rec.) nach v. 24 gebildet. Auch καί vor ἀνεζ. in ℵ*BLPR* ist nur nach v. 24 in der Rec. weggelassen und ἦν vor ἀπολ. zugesezt worden.

glänzende Samenkörner enthalten und vom gemeinen Volke gern gegessen werden, aber nicht als eigentliches Nahrungsmittel, und noch heutigen Tags als Schweinefutter verwendet werden; vgl. *Robins.* Paläst. III S. 272 f. Zu οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ läßt sich nach dem Contexte nur κεράτια als Object hinzudenken, nicht: Speise oder ‚etwas anderes' (*Stier* u. A.). Damit soll nur ausgedrükt werden, daß im fremden Lande niemand sich um den Hungerleidenden bekümmerte, ihn auch nur mit den allerschlechtesten Nahrungsmitteln zu sättigen. — V. 17. In so tiefes Elend gerathen ging er in sich. εἰς ἑαυτὸν ἐλθών zu sich selbst d. h. zur Selbstbesinnung gekommen sprach er: „wie viele Tagelöhner meines Vaters haben Ueberfluß an Brot; ich aber hier komme vor Hunger um." V. 18 ff. Die Erinnerung an das Vaterhaus und den dort vorhandenen Ueberfluß wekt den Entschluß, zum Vater zurückzukehren und ihm reumütig seine schwere Versündigung zu bekennen. „Ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir". εἰς τὸν οὐρανόν der Himmel steht nicht für Gott, sondern ist genant als Sitz der Gottheit und der himmlischen Geister, um die Sünde als ein Verbrechen gegen die himmlische Ordnung zu bezeichnen. ἐνώπιόν σου vor, in meiner Stellung zu dir. „Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu heißen." Dies will er dem Vater bekennen und bitten, daß er ihm, dem vor Hunger verschmachtenden, nur die Stellung eines Knechtes in seinem Hause gewähren möge. V. 20. Diesem Vorsatze folgte sofort die Ausführung. Aber ehe er noch beim Vaterhause angelangt ist, wird alles anders als er sich vorgestelt hatte. Als er noch entfernt (vom Vaterhause) war, sah ihn sein Vater und es jammerte ihn. „Er lief (ihm entgegen), fiel ihm um den Hals und küßte ihn." Nicht zufällig erblikte ihn der Vater. Er hatte ohne Zweifel oft nach ihm ausgeschaut. So wie nun das Vaterauge ihn von weitem erspäht hat, eilt er ihm mit offenen Armen entgegen, um ihm seine unveränderte väterliche Liebe zuzuwenden. Dieser unverhoft freundliche Empfang macht solchen Eindruck auf den zurükkehrenden Sohn, daß er von dem reumütigen Bekentnisse, mit welchem er den Vater um Aufnahme bitten wolte, nur das Eingeständnis der schweren Versündigung ausspricht, die Bitte aber, ihn als Tagelöhner anzunehmen, unterdrükt, weil die väterliche Liebe durch den liebevollen Empfang ihm tatsächlich bereits wieder das Kindesrecht eingeräumt hat. Die Weglassung jener Bitte ist nämlich nicht daraus zu erklären, daß der Vater ihn nicht habe ausreden lassen; denn der Vater unterbricht ja nicht seine Rede, sondern was er v. 22 sagt, ist zu den Knechten gesprochen, die doch bei der ersten Begegnung zwischen Vater und Sohn nicht zugegen sein konten, und erst dann gesprochen zu denken, als der Vater den Sohn ins Haus geführt hat (*Goeb.*), obgleich der Auftrag an die Knechte die thatsächliche Antwort auf jenes Bekentnis des Sohnes bildete. Die Knechte sollen das beste Gewand holen und dem Sohne anlegen, einen Fingerring an seine Hand geben und Sandalen an seine Füße. Drei Stücke, durch deren Anlegung er in den Ehrenstand des Sohnes eingesezt wurde. ἐξενέγκατε holet heraus, aus

dem Kleiderbehältnisse. στολή ist das lange Obergewand der vornehmen Stände; τὴν πρώτην d. i. das beste unter dem im Hause vorhandenen. δακτύλιος ist der Siegelring, der zum Schmucke des Mannes vom Stande gehörte, wie auch die Sandalen. V. 23 f. Nachdem der Vater so den Sohn in sein volles Kindesrecht wiedereingesezt hat, thut er seine Freude über die Rükkehr des verlorenen Kindes durch Veranstaltung eines Festmahles dem ganzen Hause kund. „Bringet das Kalb, das gemästete" (das wie ihr wißt im Stalle steht), schlachtet es und richtet es zu einem Mahle zu, und „essend laßt uns fröhlich sein" d. h. ein Freudenfest feiern. „Denn — sezt er hinzu, um den Knechten die Veranlassung zu der zu veranstaltenden Festfeier zu erklären — dieser mein Sohn war todt und lebt wieder, er war verloren und ist gefunden worden." Diese beiden Sätze drücken denselben Gedanken aus. Todt war der Sohn für den Vater, als er aus dem Vaterhause weggezogen und verschollen war; nun da er wieder heimgekehrt ist, ist er ins Leben zurückgekehrt. νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν ist in der Parabel nicht ethisch d. h. vom geistlichen Tode und der Bekehrung zu verstehen (*Mey., Weiss* u. A.); denn nicht die Umkehr des Sohnes von seiner sittlichen Verirrung will der Vater den Knechten anzeigen, sondern nur die Wiedergewinnung des verlorenen Sohnes als Grund zur Veranstaltung des Freudenmahles angeben; womit jedoch nicht in Abrede gestelt werden soll, daß in dem Gleichnisse ein sittliches Verhältnis abgebildet ist. „Und sie fingen an fröhlich zu sein", d. h. das Festmahl, das der Vater veranstaltet hatte, nahm seinen Anfang.

V. 25. Bei der Ankunft des jüngeren Sohnes und seiner Aufnahme in das väterliche Haus war der ältere Sohn nicht zugegen, sondern auf dem Felde. Als er heimkehrend sich dem Hause näherte, vernahm er musikalisches Spiel und Reigentänze. συμφωνία Concert, musikalisches Spiel mit Gesang. Musik und Tanz gehörte zu festlichen Gastmählern, vgl. Jes. 5, 12. Am. 6, 5 u. *m.* bibl. Archäol. §. 136. — V. 26 f. Da rief er einen der Knechte (παίδων Burschen) und fragte, was das wäre d. h. was dieser Jubel zu bedeuten hätte. Dieser gibt ihm in schlichten Worten den Anlaß zu der Festfeier an: „dein Bruder ist gekommen und dein Vater hat das gemästete Kalb geschlachtet, weil er ihn gesund wieder bekommen hat." V. 28. Darüber in Zorn gerathen wolte der ältere Bruder nicht ins Haus gehen und antwortete dem Vater, als dieser herauskam und ihm freundlich zuredete (παρεκάλει αὐτόν): „Siehe so viele Jahre diene ich dir und niemals übertrat ich dein Gebot, und mir hast du niemals ein Böckchen gegeben, daß ich mit meinen Freunden fröhlich sein konte; als aber dieser dein Sohn, der dein Gut mit Huren verzehrt hat, gekommen, hast du ihm das gemästete Kalb geschlachtet." ἔριφος ein junger Bock ist im Verhältnis zum gemästeten Kalbe ein Gegenstand von sehr geringem Werte. Mit herzlosem Tugendstolze macht er dem Vater den sittlichen Vorwurf, daß er ihm seinen langen und treuen Dienst niemals auch nur mit der geringsten Gabe zu fröhlichem Genusse mit seinen Freunden belohnt, dagegen diesem seinem Sohne, den er Bruder zu nennen vermeidet,

nachdem derselbe in liederlichem Sündenleben das väterliche Gut verpraßt habe, bei seiner Rükkunft mit Aufwendung des Besten, was das Haus bieten konte, ein Freudenmahl bereitet habe. — V. 31 f. Auf diesen bitteren Vorwurf erwidert der Vater mit derselben langmütigen Liebe, welche er gegen den jüngeren Sohn bewiesen hat: „Kind (zärtlicher Ausdruck väterlicher Liebe), du bist allezeit bei mir und all das Meine ist dein". Ueber Zurücksetzung hast du dich nicht zu beklagen; in meinem Hause lebend kanst du alle meine Güter mit mir genießen. „Aber fröhlich sein und sich freuen war nötig; denn dein Bruder war todt u. s. w." Zu ἔδει ist nicht σε zu ergänzen; denn der Vater will dem älteren Sohn nicht blos zu Gemüthe führen, daß er sich gleich ihm über die Rükkehr des für verloren gehaltenen Bruders freuen solte, sondern will das veranstaltete Freudenmahl als ein unter den gegebenen Verhältnissen natürliches sittliches Bedürfnis rechtfertigen, womit er zugleich das lieblose Benehmen des älteren Sohnes verurteilte.

Den Kern dieser Parabel bildet offenbar die freudenvolle Aufnahme und Wiederannahme, welche der reumütig zurükkehrende Sohn bei seinem Vater findet. In dem Verhältnisse des Vaters zu seinen beiden Söhnen ist das Verhältnis Gottes, des himmlischen Vaters zu den Menschen abgebildet, und zwar im Zusammenhange mit den beiden vorhergehenden Gleichnissen, das Verhältnis zu den beiden Menschenklassen, in welche das jüdische Volk nach seinem Verhalten zu Gott zerfiel, nämlich in Zöllner und Sünder einer- und in Pharisäer und Gesetzeslehrer andererseits. Beide gehören einem Vaterhause an, der Theokratie. Der ältere, die Pharisäer abbildende Sohn bleibt im Hause und Dienste des Vaters; der jüngere, ein Bild der Zöllner und Sünder, verläßt das väterliche Haus, entzieht sich dem Dienste des Vaters und sucht in der Fremde ferne von des Vaters Augen in der Befriedigung der sündigen Lust seines Herzens sein Heil, muß aber bald erfahren, daß Schwelgen in irdischen Lüsten das gehoffte Lebensglück nicht bietet, sondern nach kurzem Genusse Mangel nnd Not zur Folge hat, statt der Freiheit schmachvolle Knechtschaft bringt, und daß in der bittersten Not bei niemanden Mitgefühl und Erbarmen zu finden ist. So in das tiefste Elend gerathen geht er in sich. Eingedenk der Güter, die er im Vaterhause genossen, entschließt er sich zu seinem Vater zurückzukehren, demselben seine schwere Versündigung reuevoll zu bekennen und ihn um Aufnahme in seinen Dienst zu bitten. Der Vater aber komt ihm mit herzlicher Liebe entgegen, nimt ihn nicht nur wieder in sein Haus auf, daß er als Knecht ihm diene, sondern sezt ihn in der Freude seines Herzens über seine Rükkehr in die vollen Ehren und Rechte der Kindschaft ein. So nimt Gott die Sünder, die sich der Zucht seines Gesetzes entzogen und durch Sündenleben ins Elend gestürzt haben, wenn sie reumütig sich zu ihm bekehren, wieder zu Gnaden an. In der Freude des Vaters über die Rükkehr seines verirrten Sohnes ist die Freude vor den Engeln Gottes über einen Sünder, der sich bekehrt (v. 7 u. 10), abgeschattet. Demnach zeigt Jesus in der ersten Hälfte dieser Parabel den über seinen Umgang mit Zöllnern und

Sündern murrenden Pharisäern, wie diese seine Stellung zu den Sündern der Barmherzigkeit entspricht, welche Gott der himmlische Vater den bußfertigen Sündern angedeihen läßt; in der zweiten Hälfte dekt er ihnen dann das Unrecht auf, dessen sie sich mit ihrem Murren über seine Sünderliebe gegen Gott schuldig machen. In dem Zürnen des älteren Sohnes über die freudige Aufnahme des jüngeren vonseiten des Vaters und in seiner Weigerung an dieser Freude teilzunehmen, ist das Murren dargestelt, in seiner lieblosen Rede zum Vater die Gesinnung ihrer Herzen aufgedekt und in der Gegenrede des Vaters die Verkehrtheit ihrer Denk- und Sinnesweise gezeigt. Die Vv. 31 u. 32 enthalten die Lehre: ‚Der Wandel im Gehorsam Gottes und seiner Gebote hat seinen unvergleichlichen Lohn in sich selbst in der ununterbrochenen Gemeinschaft mit Gott und in dem dauernden Besitz und Genuß aller seiner Güter und Gnaden. Wie verkehrt ist es also, über die Versagung anderer und besonderer Freuden als Belohnung dafür zu klagen. Die besondere Freude aber, mit welcher die sich bekehrenden Sünder aufgenommen werden, ist eine notwendig begründete; denn durch ihre Bekehrung sind diese Sünder dem Leben in der Gemeinschaft Gottes wiedergeschenkt, für Gott und sein Himmelreich wiedergewonnen. Und darum ist die Freude Gottes und seiner Engel über sie im Recht, das Zürnen und Murren der Pharisäer aber im Unrecht. Sie solten, statt zu murren, die Freude Gottes und seiner Engel teilen' (*Goeb.*). — Weitere Ausdeutung der einzelnen Züge dieser Parabel gehört in das Gebiet der praktischen Schriftanwendung.

Cap. XVI. Die Gleichnisse vom ungerechten Haushalter und vom reichen Manne und armen Lazarus.

Diese beiden auch nur von Luk. überlieferten Parabeln handeln von dem irdischen Besitze und seiner Verwendung. Laut v. 14 stehen sie in innerlichem Zusammenhange zu einander und durch die einleitende Bemerkung v. 1 sind sie an die Parabelrede des vorhergehenden Cap. angeknüpft, da ἔλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς auf εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς (i. e. τοὺς φαρισαίους 15, 3) zurückweist (vgl. den ähnlichen Fall 13, 54) und laut v. 14 unsers Cap. die Pharisäer auch die Parabel v. 1—13 mit angehört haben (gegen *de W.* u. *v. Hofm.*, welche diesen Zusammenhang in Abrede stellen). τοὺς μαθητάς[1] sind nicht

1) V. 1. Zu μαθητάς (ℵ*BDLR*) ist in der Rec. (*APXΓ cet.*) αὐτοῦ zugesezt. V. 2. Statt δυνήσῃ (Rec. mit *ALRX al.*) haben ℵ*BDP al.* δύνῃ (das Präsens), welches *Tisch. 8* mit Recht vorgezogen hat. V. 4. Das ἐκ vor τῆς οἰκον. in ℵ*BD* fehlt in der Rec. und *APRΓΔΛ al.* und ist entbehrlich. In v. 6 haben ℵ *ABLR al.* ὁ δὲ εἶπεν statt καὶ εἶπεν der Rec. mit *RXΓΔΛΠ al.*; und statt τὸ γράμμα Rec. und denselben Hdschrr. ist nach ℵ*BDL* mit *Tisch. 8* τὰ γράμματα (wie *literae* von einem Briefe gebr.) vorzuziehen. Ebenso in v. 7, wo auch καί der Rec. vor λέγει nach ℵ*BLR al.* It., Vlg. zu streichen ist. In v. 9 ist

blos die zwölf Apostel, sondern Jesu Schüler im allgemeinen, zu welchen auch Zöllner gehörten, ohne daß dabei speciell die nach 15, 1 zu Jesu gekommenen gemeint sind.

V. 1—13. **Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter.**[1] V. 1. Ein reicher Mann hatte einen Verwalter, dieser wurde ihm als seine Güter verschleudernd angegeben. *διαβληθῆναι* wird meistens, doch nicht immer vom falschen Angeben gebraucht, aber auch wo ein entsprechender Thatbestand zu Grunde liegt, gewöhnlich mit dem Nebenbegriffe des Anschwärzens. Dies drükt auch *Luther* mit der Uebersetzung: ‚er ward berüchtiget' aus. V. 2. Da rief ihn sein Herr und sprach zu ihm: „Was höre ich da von dir? Lege die Rechnung deiner Verwaltung ab; denn du kanst nicht ferner Verwalter sein". *ἀπόδος τὸν λόγον* gib die (schuldige) Rechenschaft. Der Herr hielt also die ihm hinterbrachte Angabe über seinen Verwalter für begründet, und nach dem Folgenden sieht der Verwalter selbst ein, daß die Ablegung der Rechnung die Warheit der Anklage ans Licht bringen werde. V. 3 ff. Er geht daher mit sich zu Rathe, was er machen d. h. wie er sein Leben fristen solle, wenn sein Herr ihm die Verwaltung abnimt. „Graben (sagt er sich) kann ich nicht, zu betteln schäme ich mich". *σκάπτειν* mit der Hacke arbeiten, dazu fühlt er sich zu schwach, und betteln zu gehen hindert ihn die Scham. Da fält ihm ein Auskunftsmittel ein. *ἔγνων τί ποιήσω* ich habe erkant, was ich thun werde. Der Aorist drükt das Moment der Fassung des Entschlusses aus. *Beng.* gut: *subito consilium cepit. ἵνα ὅταν μετασταθῶ cet.* „daß, wann ich der Verwaltung werde entsezt worden sein, sie mich in ihre Häuser aufnehmen werden". Er meint die Schuldner seines Herrn, wie das Folgende zeigt. V. 5 ff. Er rief einen jeden dieser Schuldner. Aus *ἕνα ἕκαστον* ersieht

---

ἑαυτοῖς nach ℵ*BL* vor *ποιήσατε* zu stellen. Das *ἐκλίπητε* der Rec. ist durch ℵ^{ca}*FPU* oder *ἐκλείπητε* durch *ΓΔΛ al.* zu schwach beglaubigt gegenüber dem *ἐκλίπῃ* in ℵ***B***DLRΠ al.* oder *ἐκλείπῃ* in *AB*^{3}*X al.*, daher *ἐκλίπῃ* mit *Tisch. 8* vorzuziehen.

1) Ueber diese Parabel sind eine Menge von Erklärungen in besonderen Commentationen und Abhandlungen und in Zeitschriften veröffentlicht worden, von welchen aber viele nur auslegungsgeschichtlichen Wert haben, manche auch in die Kategorie der Verirrungen gelehrten Scharfsinns auf dem Felde der Schriftauslegung gehören. Die ältere Literatur ist gesammelt von *J. Christoph Schreiter* (nicht *Schreiber*, wie bei *Meyer-Weiss* zu lesen) *historico — critica explicationum parabolae de improbo oeconomo descriptio. Lips. 1803;* die spätere ist in den Commentaren von *de Wette* und *Baumg.-Crusius* erwähnt, und ziemlich reichhaltig, aber weder vollständig, noch zuverlässig in den Namenangaben, in *Meyer-Weiss'* Comment. So fehlt dort z. B. die beachtenswerte Abhdl. von *Fr. Gaupp:* die Parabel vom ungerechten Haushalter, in *Tholuck's* Litter. Anzeiger 1839. Nr. 55 und 56; und der Name *Geo. Lud. Steinwender* (über das Gleichniß vom unger. Haushalter. Stuttg. 1840) ist in den verschiedenen Aufl. *Steinwerder* gedruckt. — Wir erwähnen nur *Harnisch* Auch eine Erklärung des Gleichnisses u. s. w. Magdeb. 1847; *Wieseler* in der Götting. Viertelj.-Schrift 1849. S. 190 ff. und die in den Theol. Studien u. Kritiken veröffentlichten Erklärungsversuche von *Jensen*, Jahrg. 1829 S. 699 ff., *Zyro* ebdst. 1831 S. 776 ff., *Fink* 1834 S. 313 ff., *Brauns* 1842 S. 1012 ff., *Hölbe* 1858 S. 527 ff., *Koester* 1865 S. 725 ff. und *Goebel* 1875 S. 656 ff.

man, daß die zwei Schuldner im Folgenden nur beispielsweise angeführt sind. Zum ersten sprach er: „Wie viel bist du meinem Herrn schuldig?“ Er antwortete: „Hundert Bat (Eimer) Oel“, worauf er demselben seinen Schuldbrief gab mit den Worten: „setze dich und schreibe schnell funfzig“. Darauf hieß er den andern, welcher hundert Cor (Malter) Waizen schuldig war, in dem Schuldbriefe achtzig Cor ansetzen. Die Schuldner sind nicht als Pächter zu denken, sondern hatten Naturalien aus der Oekonomie des reichen Mannes auf Credit bezogen und darüber Schuldbriefe ausgestelt, welche der Verwalter ihnen, nachdem er durch die Frage, wie viel sie seinem Herrn schuldig seien, die Größe ihrer Schuld in Erinnerung gebracht, aushändigte, damit sie den Betrag derselben in der angegebenen Weise geringer verschrieben, um sie durch den bedeutenden Erlaß der Schuld sich zu Dankerweisung zu verpflichten. Der Betrag der Schuld ist bei beiden nach der Zahl hundert bemessen, wobei, um die Schuld als sehr bedeutend zu bezeichnen, die größten Hohlmaße der Hebräer genant sind, deren Raumgehalt sich freilich nicht mit Sicherheit feststellen läßt. Auf Grund der Vergleichung dieser Maße mit griechischen bei *Josephus* hat man das *Bat* zu circa 40 Liter berechnet, wogegen *Thenius* nach rabbinischen Bestimmungen den Gehalt desselben nur zu 20,1 Liter bestimt hat. Dem Bat als größtem Maße für Flüssigkeiten entsprach für trockene Dinge das *Epha,* deren zehn ein *Cor* betrugen, wonach quantitativ die Schuld des zweiten Schuldners viel größer als die des ersten war; warscheinlich aber stand das Olivenöl viel höher im Preise als der Waizen. Vgl. über diese Maße *m.* bibl. Archäol. §. 126 S. 606 f. und *Schrader* in *Riehm's* Hdwb. des bibl. Altertums S. 933 ff. Von der Schuld ist dem ersten die Hälfte, dem zweiten nur ein Fünftel erlassen, vielleicht nur um Abwechslung in die concrete Schilderung zu bringen; wenn aber der Wechsel bedeutsam sein solte, so gewiß nicht mit Rücksicht darauf, ‚je nachdem der Verwalter sich von den Einzelnen eines größeren oder geringeren Mutes der Unredlichkeit versah‘ (*v. Hofm.*) — ein dem Contexte ganz fremder Gedanke — sondern ‚um sich das Ansehen zu geben, ganz nach Gunst und persönlichem Belieben zu handeln und dadurch das Gefühl der Verpflichtung gegen seine Person bei den Schuldnern zu stärken‘ (*Goeb.*).

V. 8. „Und der Herr lobte den unrechtschaffenen Verwalter weil er klug gehandelt“. ὁ κύριος ist nicht Jesus (*Erasm., Weizs.*) sondern der Herr des Verwalters, wie aus dem καὶ ἐγὼ — λέγω v. 9 evident erhellt. τῆς ἀδικίας ist nicht mit *Schleierm.* und *Born.* zu ἐπῄνεσεν zu ziehen (*iniquitatis causa*), weil als Gegenstand des Lobes in folgendem Satze die Klugheit genant ist. τῆς ἀδικίας ist als *genit. qualit.* Prädicat des οἰκονόμος und von Jesu zur richtigen Beurtheilung des erwähnten Verfahrens des Verwalters zugesezt. Seine ἀδικία bestand aber nicht blos in dem 4, 5—7 erwähnten Acte der Veruntreuung des Vermögens seines Herrn, sondern in der ganzen Verwaltung seines Amtes, der er mit diesem lezten Acte nur sozusagen die Krone aufsezte. Das Lob des Herrn aber bezieht sich auf diesen lezten Act. Wie dem Herrn die

Sache bekant geworden, ist als für den Zweck der Parabel von keiner Bedeutung nicht angegeben, aber auch das Verfahren des Verwalters dabei nicht so geschildert, als ob die Sache seinem Herrn verborgen bleiben solte, so daß man annehmen muß, der Verwalter habe, so lange er im Amte war, die Befugnis gehabt, nach seinem Ermessen über das ihm anvertraute Vermögen zu verfügen; und die Unredlichkeit, die er sich dabei zu schulden kommen ließ, bestand nur darin, daß er zu seinem eigenen Vorteile darüber verfügte. — Mit diesem Urteile des reichen Mannes über seinen Verwalter ist die Parabel zu Ende, und nicht zu fragen, wie der Herr weiter mit demselben verfuhr. Die ganze Parabel ist nur darauf angelegt, die Klugheit zu schildern, mit welcher der unredliche Verwalter das ihm anvertraute Gut benuzte, um sich für die Zukunft, wenn ihm die Verwaltung abgenommen sein wird, Unterkommen und seine Lebensexistenz zu sichern. — Was Jesus mit derselben seinen Jüngern sagen will, ist der Hauptsache nach schon in der mit ὅτι angeschlossenen zweiten Hälfte des 8. V., die nicht mehr zur Parabel gehört, angedeutet: „Denn die Kinder dieser Welt sind klüger als die Kinder des Lichts in Bezug auf ihr eigenes Geschlecht.“ *οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* d. h. die dieser Weltzeit Angehörenden sind die Menschen, deren Sinn und Streben auf das gegenwärtige irdische Weltwesen gerichtet ist. *ὁ αἰὼν οὗτος* ist gleichbedeutend mit *ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου* Eph. 2, 2 und ‚in seiner Gegensätzlichkeit gegen den *αἰὼν μέλλων* die *ἐξουσία τοῦ σκότους* Kol. 1, 13, welcher entnommen die dem Heilswillen Gottes Gehorsamen in das Licht versezt und des Lichtes Kinder sind (1 Thess. 5, 5. Eph. 5, 8), das aus Gott stammt‘ (*v. Hofm.*). Die größere Klugheit wird aber den Kindern dieser Welt zugeschrieben nur *εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν* in Beziehung auf ihr eigenes Geschlecht; nicht in Beziehung auf ihre Zeitgenossen (*Kuin., Paul.*) oder für ihre Lebensdauer (*Wies.*) oder ‚auf eigene Manier, nach eigener Façon‘ (*Schulz, Lange, Hölbe* u. A.). Die Gesamtheit der Weltkinder als eine Kategorie gleichartiger Menschen ist als eine Generation bezeichnet. Die Näherbestimmung der Klugheit *εἰς τ. γενεάν cet.* ist nicht mit *Olsh., de W., Bg.-Crus., v. Hofm.* u. A. auf beide Menschenklassen, oder auf die Klugheit zu beziehen, hinsichtlich deren die Einen und die Anderen unter sich verglichen werden, wofür *v. Hofm.* die Stellung hinter *ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τ. φ.* geltend macht, sondern blos auf das Subject des Satzes, auf die *υἱοὶ τ. αἰῶνος τούτου*, wie es die Worte und auch der Sinn verlangen. Denn die Klugheit der Lichtkinder überhaupt, nicht blos in ihrem Verhältnisse zu ihres gleichen, wird von derjenigen Klugheit, welche die Weltkinder *εἰς τ. γεν. τ. ἑαυτῶν* anzuwenden pflegen, übertroffen. Sich durch kluges Benehmen gegen ihre Nebenmenschen Vorteile zu verschaffen, darauf concentriren die Weltkinder ihr Streben, wobei es ihnen auf die Sittlichkeit der anzuwendenden Mittel nicht ankomt, während die Lichtkinder höhere Interessen verfolgen, zu deren Erreichung sie sich nur sittlicher Mittel bedienen können, und darüber in der Uebung der Klugheit zurückbleiben (*Mey.-Weiss*). Diese Aussage ist mit ὅτι an

das Vorhergehende angeschlossen, weil sie erklären soll, wie der Herr dazu kam, seinen ungerechten Verwalter zu loben. Dazu bewog ihn der Umstand, daß der Verwalter mit der den Weltkindern in ihrem Verhalten gegen ihr Geschlecht eigenen Klugheit, in der sie die Kinder des Lichts übertreffen, für seine Zukunft gesorgt hatte.

In v. 9 macht Jesus die Anwendung des Gleichnisses auf seine Jünger. „Und ich sage euch, machet euch Freunde von dem ungerechten Mammone her, daß wenn er ausgeht, sie euch in die ewigen Hütten aufnehmen werden". ἐγώ steht dem Herrn im Gleichnisse und ὑμῶν seinem Verwalter gegenüber. Wie der Herr im Gleichnisse die Handlungsweise seines Verwalters, durch die er sich ein Unterkommen für die Zukunft gesichert hatte, als klug belobt hat, so heißt Jesus seine Jünger die Klugheit üben, sich mittelst des ungerechten Mammons Freunde zu machen, daß sie, wenn es mit dem irdischen Leben zu Ende geht, in die ewigen Hütten aufgenommen werden. ἐκ vor τοῦ μαμ. drükt das Hervorgehen des Erfolgs aus der Benutzung des Mammons aus. Der Mammon wird mit τῆς ἀδικίας ähnlich charakterisirt, wie der οἰκονόμος in v. 8. ἀδικία haftet dem Mammon an, insofern sowol der Erwerb des Reichtums Anlaß zu Unredlichkeit gibt, als auch sein Besitz zu Unrechtschaffenheit und Ungerechtigkeit verleitet, und der Reichtum überhaupt das Herz leicht Gotte entfremdet. τῆς ἀδικίας ist nicht Wesensbezeichnung des Reichtums, ‚davon daß es keinen irdischen Besitz gibt, dem nicht Unrecht des Erwerbs anhaftet, sei es Unrecht seines derzeitigen Inhabers oder derer, von denen er ihn übererbt hat' (*v. Hofm.*); denn für die Behauptung, daß jedem irdischen Besitze Unrecht anhaftet, fehlt die biblische Begründung. Dieses für die Kinder des Lichts gefährliche Gut sollen die Jünger Christi so verwenden, daß sie sich damit Aufnahme in die ewigen Hütten bereiten. ὅταν ἐκλίπῃ, wie nach den ältesten Hdschrr. zu lesen, besagt: wenn er (der Mammon) ausgegangen sein, aufgehört haben wird, vgl. 12, 32. Hebr. 1, 12. Der Mammon oder der Reichtum als irdischer Besitz hört mit dem irdischen Leben auf, nicht erst mit dem Eintreten der Parusie (*Mey.*). Die Behauptung, daß Jesus seine Jünger nicht auf eine Zukunft nach ihrem Tode verweisen könne, da er die Parusie und Reichserrichtung noch zu Lebzeiten des gegenwärtigen Geschlechts gesezt habe (21, 32. 9, 12), wird schon durch die leztangeführte Stelle 9, 12 als unrichtig erwiesen, indem Christus da nur sagt, daß etliche von den hier Stehenden den Tod nicht schmecken werden, bis sie das Reich Gottes gesehen haben werden, also von der Mehrheit annimt, daß sie vor seiner Parusie gestorben sein werde; vgl. auch Mtth. 16, 28. Die Variante ἐκλίπητε ‚wenn ihr gestorben sein werdet', ist demnach eine sachlich richtige Deutung des ἐκλίπῃ. Die σκηναὶ αἰώνιοι sind die Wohnungen der zukünftigen Welt, des ewigen Lebens 18, 30. 20, 35; die vielen Wohnungen im Hause des Vaters, welche Jesus mit seinem Hingange zum Vater seinen Jüngern bereitet Joh. 14, 2 f. Zur Erklärung des Ausdrucks σκηναί bedarf es nicht des Hinweises auf die Zelte der Patriarchen oder der Israeliten in der Wüste. Zelt war den Israeliten ein

so geläufiger Ausdruck für Wohnung, daß er sich als höheres Analogon für die *οἶκοι* im Gleichnisse ungesucht darbot. Aus dem Anschlusse an das Gleichnis ist überhaupt die Einkleidung des Gedankens, welchen Christus hier ausspricht, zu erklären und zwischen Bild und Sache zu unterscheiden. Mit dem Bilde hängt die Erwähnung der Freunde zusammen, die in die ewigen Hütten aufnehmen werden. Bei dem *φίλοι* ist daher nicht an Engel zu denken (*Olsh.* u. A.); denn abgesehen von der Frage, ob die Engel Wohnungen haben, in welche sie die Frommen im Himmel aufnehmen könten, wäre ja nur an solche Freunde zu denken, denen die Verwendung des irdischen Reichtums zu gute komt, wie jenen Schuldnern im Gleichnisse. Aus diesem Grunde können die Worte auch nicht besagen, daß man mit dem Mammon sich Freunde unter den Menschen gewinnen soll; denn von solchen Freunden könte es unmöglich heißen, daß sie aufnehmen in die ewigen Hütten. ‚Ueberdies würde die Mahnung so verstanden in einem unlösbaren Widerspruche mit anderen Ermahnungen Jesu stehen, z. B. c. 6, 27. 32—35. Mtth. 5, 44. 46. 47, nach welchen die von Jesu Jüngern zu übende Liebesthätigkeit, falls sie anders irgendwelchen Wert haben soll, durchaus nicht darauf berechnet sein soll, sich bei den Empfängern der Wolthaten selbst in Gunst zu setzen und von ihnen Dank zu ernten, sondern nur darauf, sich einen Lohn bei Gott zu sichern.‘ Der Gedanke des nach dem Gleichnisse gebildeten Ausspruchs ist nur der, daß man sich durch liebesthätige Verwendung des Mammon dessen Freundschaft gewinnen soll, welchem jenes Aufnehmen allein zusteht, und der es sich vorbehalten hat, den Seinen dereinst öffentlich die Wolthaten zu vergelten, welche sie hier nur um seinetwillen im Verborgenen den Brüdern erweisen (Mtth. 6, 3. 4), also *Gottes* Freundschaft‘ (*Goeb.* S. 672).

An dem Beispiele des Verwalters, wie derselbe als kluges Weltkind bei der ihm bevorstehenden Amtsentsetzung das seiner Verwaltung anvertraute Gut seines Herrn benuzt, um sich ein Unterkommen für die Zukunft zu sichern, zeigt also Jesus seinen Jüngern den rechten Gebrauch des irdischen Besitzes als eines Mittels zur Gewinnung des göttlichen Wolgefallens, damit sie beim Schwinden der irdischen Güter mit dem Tode in die ewigen Wohnungen des Himmels aufgenommen werden. Diese in der Hauptsache schon von *Theophylact* und *Euthym. Zigab.* gegebene Erklärung dieses Gleichnisses ist in der Kirche stets herschend geblieben und noch in neuerer Zeit von *Dav. Schulz, Steinwender, Bleek, Köster, Ewald, Godet, Weiss, v. Hofmann* u. A. m. befolgt und verteidigt worden. Wie der Verwalter im Gleichnisse, so ist der Mensch als Besitzer irdischen Gutes nicht Eigentümer, sondern nur Verwalter desselben, und der Eigentümer ist Gott. Demnach kann der reiche Mann nur Gott darstellen; nicht aber den *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, wie *Olsh.* aus v. 13 gefolgert hat, vgl. dagg. *Gaupp* a. a. O. S. 452 f., noch auch den personificirten *κόσμος* (*Schegg*) oder Mammon (*Lange, Schenkel, Mey.*), da die Menschen ihren irdischen Besitz weder von dem Fürsten dieser Welt, noch von dem personificirten *κόσμος*

oder Mammon zum Eigentum oder zur Verwaltung empfangen haben.[1] Der Einwand, welchen *Mey.* gegen die Deutung des reichen Mannes von Gott erhoben hat, daß damit v. 8 und der Umstand streite, daß gerade der Austritt aus dem Dienste des reichen Mannes dasjenige Unterkommen nach sich ziehe, welchem in der Anwendung v. 9 die Aufnahme in die ewigen Hütten entspricht, dieser Einwand ist aus einem ganz offenbaren Mißverständnisse entnommen. Der Hausherr lobt seinen Verwalter in v. 8 nicht wegen der Unrechtschaffenheit, mit der er seine Güter durchgebracht hat, sondern wegen der Klugheit, mit der er die ihm anvertrauten Güter zur Sicherung seiner Zukunft benuzt hat. Dadurch sichert sich der ungerechte Haushalter auch das Unterkommen, welchem in der Anwendung die Aufnahme in die ewigen Hütten entspricht, nicht aber durch seinen Austritt aus dem Dienste des reichen Herrn. Ohne das klug angewandte Mittel des Schuldenerlasses würde sein Austritt aus dem Dienste des reichen Mannes oder richtig gesagt die Amtsentsetzung des Verwalters seine Aufnahme in die Häuser der Schuldner nicht einmal zur Folge gehabt, geschweige denn nach sich gezogen haben. Noch weniger kann die Berufung auf die Stellen 12, 16 u. 16, 19, wo ein reicher Mann als Subject einer Parabel eine sehr unheilige Person darstelle, irgendwie beweisen, daß er dies auch in unserer Parabel sein müßte, wo von ihm nichts ausgesagt ist, was nicht auf das Verhältnis Gottes zu den Menschen paßte. Es liegt daher auch kein Grund vor, von der Deutung des reichen Mannes auf Gott abzusehen, da die Behauptung, daß der reiche Mann in diesem Gleichnisse eine Bedeutung überhaupt nicht habe (*de W., Ebr., Weiss* u. A.), nicht richtig ist, vielmehr die Züge, daß der Verwalter im Dienste des reichen Mannes steht, von demselben entsezt werden kann und seiner Klugheit wegen belobt wird, für die in dem Gleichnisse dargestelte Lehre von wesentlicher Bedeutung sind.

In v. 10—13 fügt Jesus die Mahnung hinzu, daß von der in dem Gleichnisse empfohlenen Klugheit in der Anwendung des irdischen Besitzes der Empfang des wahren bleibenden Heilsgutes abhängt. Diese Mahnung schließt sich so einfach an die in dem Gleichnisse entwickelte Lehre an, daß es zur Erklärung des Uebergangs nicht der unnatürlichen Hypothese von *Weiss* bedarf: ‚es sei hier das zweite Glied eines Parabelpaares, das von der Klugheit und Treue in der Benutzung der irdischen Güter handelte, nämlich die Grundlage von Mtth. 25, 14—30 = Luk. 19, 12—27 ausgefallen.‘ Die Mahnung begint mit dem

1) Noch andere Deutungen, wie die des reichen Mannes und seines Verwalters von dem römischen Volke und den Zöllnern (*Schleierm., Hölbe*), oder von den theokratischen Volkshäuptern und den Judenchristen (*H. Bauer* in *Zeller's* theol. Jahrbb. 1845. III) oder des reichen Mannes von Gott und des Verwalters vom αἰὼν οὗτος nach ebionitischer Grundanschauung (*Baur* Evangg. S. 458 ff.), oder des Verwalters von den Pharisäern (*Zyro, Bg.-Crus.*) oder einem heidnischen Beamten (*Weizs.*) u. dgl. mehr können gar nicht in Betracht kommen, da sie nicht aus dem Inhalte der Parabel entnommen, sondern aus vorgefaßten Hypothesen über den Charakter und die Tendenz des Evangeliums in dieselbe eingetragen sind.

allgemeinen Satze: „wer im Geringsten treu, ist auch in Vielem treu, und wer im Geringsten unrechtschaffen, ist auch in Vielem unrechtschaffen", dessen Warheit an sich selbst einleuchtet und durch die allgemeine Erfahrung bestätigt wird. Aus diesem Satze wird v. 11 die Anwendung auf den Mammon gemacht, von dessen Benutzung v. 8 u. 9 die Rede war. „Wenn ihr nun in dem ungerechten Mammon nicht treu geworden seid, wer wird euch das Warhaftige anvertrauen?" Laut v. 8 f. ist mit dem ungerechten Mammon der irdische Besitz gemeint, und das Treusein in demselben besteht in der Verwendung des irdischen Gutes als Mittel zur Gewinnung des ewigen Lebens. Demnach kann τὸ ἀληθινόν als Gegensatz zu ἄδικος μαμωνᾶς nur ein Gut sein, welches den Jüngern als Kindern des Lichts zur Verwaltung anvertraut wird, und zwar als τὸ ἀληθινόν das wirkliche und ächte Heilsgut, dessen Besitz ewig dauernde Seligkeit gewährt; also nicht überhaupt das Heil des Messiasreiches (*Mey.*) oder die geistlichen Güter des Himmelreichs (*Wiesel.*), oder alles was Jesus den Seinen im Gottesreiche mitteilt (*Weiss*), sondern das geistliche Gnadengut, mit welchem ausgerüstet wir zur Herstellung des Reiches Gottes zu dienen haben, Eph. 4, 7 (*v. Hofm.*). Das Präter. ἐγένεσθε ist nicht mit *Mey., God.* u. A. so zu fassen, daß die treue Verwaltung des ungerechten Mammon als eine Probe betrachtet werde, welche die Jünger Christi erst zu bestehen haben, ehe ihnen das ἀληθινόν mitgeteilt wird, sondern in dem zeitlichen Nacheinander ist nur die Bedingtheit der Zuteilung der einen Gabe durch die Treue in Verwaltung der anderen vorgestelt (*v. Hofm.*). — In v. 12 wird sodann das Verhältnis des Mammons zu dem warhaften Gute noch unter einem anderen Bilde dargestelt; der Mammon wird als τὸ ἀλλότριον dem geistlichen Gute als τὸ ὑμέτερον entgegengesezt. „Und wenn ihr in dem Fremden nicht treu geworden seid, wer wird euch das Eure geben?" Der irdische Reichtum ist nicht nur ein unzuverlässiger Besitz, sondern auch für die Kinder des Lichts ein ἀλλότριον, ein ihnen fremdes, nicht innerlich mit ihnen verwachsenes, für das geistliche Leben unbedingt notwendiges Gut. ἀλλότριον heißt es nicht in dem Sinne, daß es nicht uns, sondern Gotte angehört, denn dann müßte ὑμέτερον etwas sein, welches uns und nicht Gotte gehört, was sich doch von keinem geistlichen Gute sagen läßt, sondern sofern der Mammon der Welt angehört und nur für das zeitliche Leben den Menschen verliehen ist, wogegen die geistliche Gabe, die den Jüngern Christi für das Wirken im Reiche Gottes verliehen ist, auch für das ewige Leben ihr Eigentum bleibt. Wenn aber der irdische Besitz für die Kinder des Lichts ein ἀλλότριον ist, und ihnen nur anvertraut, um durch rechte Verwendung desselben sich Gottes Wolgefallen zu erwerben, so sollen sie auch ihr Herz nicht daran hängen, um ihm als einem warhaften Gute zu dienen. Dieser Gedanke vermittelt den Uebergang zu der Schlußmahnung v. 13: „Ihr könnet nicht Gotte dienen und dem Mammon", die wie in der Bergpredigt Mtth. 6, 27 aus dem Erfahrungssatze: „kein Hausknecht kann zweien Herren dienen u. s. w." abgeleitet ist. S. die Erkl. zu Mtth. 6, 24. — So dienen die Sprüche

v. 10—13 nicht blos zur Erläuterung der in der Parabel v. 1—9 entwickelten Lehre von dem rechten Gebrauche des irdischen Besitzes, sondern auch zur Einschärfung derselben, indem sie die kluge Verwendung desselben als Treue im Kleinen empfehlen.

V. 14—31. **Das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus.**[1] Die vorige Ansprache Jesu an seine Jünger hatten die Pharisäer mit angehört, und da sie geldliebend waren, so spotteten sie über ihn. ἐκμυκτηρίζειν die Nase rümpfen, spotten, verspotten, vgl. 23, 35. Obwol die Rede, in welcher Jesus die Liebe zum Mammon der Ungerechtigkeit als mit dem Dienste im Reiche Gottes unvereinbar verurteilte, nicht an sie gerichtet war, fühlten sie doch bei ihrer Geldliebe sich mitgetroffen und suchten dieses Gefühl sich und den Anwesenden dadurch zu verbergen, daß sie ihren Spott — ob blos in Geberden oder auch in Worten, ist nicht gesagt und für die Sache gleich — darüber äußerten, daß Jesus der nichts besaß zu seinen Jüngern, die auch nicht zu den Reichen gehörten, vom Mammon und seiner Verwendung geredet habe (*de W., Bl., God., Goeb., v. Hofm.*). Daß nämlich ihr Spott darauf sich bezog, das zeigt die strafende Antwort Jesu v. 15: „Ihr seid die, welche sich vor den Menschen gerecht machen; Gott aber kennet euere Herzen, da ja das unter Menschen Hohe ein Greuel vor Gott ist.“ Das δικαιοῦν ἑαυτ. sich selbst gerechtmachen vor den Menschen steht entgegen dem wirklichen Gerechtsein, welches sich vor Gott bewährt, der die Herzen kent, nicht der Rechtfertigung vor Gott, daß an 18,11 zu erinnern wäre. So erklärt sich der Gegensatz: Gott aber kennet euere Herzen, weiß also, wie sie wirklich beschaffen, wie sie voller Ungerechtigkeit sind. Daß dies in der That der Fall sei, dieser aus der Entgegensetzung der göttlichen Herzenskentnis und des sich vor Menschen Gerechtmachens sich ergebende Gedanke wird durch den mit ὅτι angeschlossenen Satz in der Art begründet, daß dieser Satz zu verstehen gibt, wie wenig das göttliche γινώσκειν durch jenen die Menschen täuschenden Schein sich bestechen läßt. Wird so (mit *Goeb.*) der Zusammenhang gefaßt, dann

---

1) V. 14. Das καὶ vor οἱ Φαρ. (Rec. mit *APXΓ al.*) fehlt in ℵ*BDLR al.*, It. Vlg. und ist ein im Rückblick auf v. 1 gemachter Zusatz. V. 15. Das ἐστιν am Ende (Rec. mit *EFGH al.*) fehlt in ℵ*ABDKL cet.* und ist entbehrlich. In v. 16 ist ἕως aus Mtth. in *ADPK al.* gekommen statt μέχρι in ℵ*BLRX al.* — V. 18. πᾶς im 2. Satze (καὶ πᾶς ὁ) ist nur mechanische Wiederholung aus dem ersten Satze und mit *Tisch. 8* zu tilgen. In v. 20 ist ἦν hinter τις und ὅς vor ἐβέβλητο (Rec.) nach ℵ*BDLX al.* zu streichen, da ἦν nur nach v. 19 eingeschoben worden und diese Einfügung das ὅς nach sich zog. Für ἡλκωμένος (Rec.) ist die Form εἱλκωμένος durch ℵ*ABDEFG cet.* überwiegend bezeugt. In v. 21 fehlt τῶν ψιχίων in ℵ*BL* und ist von *Lchm.* eingeklammert, von *Tisch. 8* getilgt worden, warscheinlich auch nur nach Mtth. 15,27 eingeschoben. Statt ἀπέλειχον (Rec.) haben ℵ*ABL* ἐπέλειχον. In v. 25 ist σύ hinter ἀπέλαβες und ὧδε statt ὥδε sehr schwach beglanbigt. V. 26. Statt ἐπὶ πᾶσιν hat *Tisch. 8* nach ℵ*BL* ἐν πᾶσιν aufgenommen, das aber wol nur alter Schreibfehler ist. Dagegen ist ἔνθεν statt ἐντεῦθεν durch ℵ*ABLXΓΔΛ* überwiegend beglaubigt; aber οἱ vor ἐκεῖθεν, welches *Tisch. 8* beibehalten, obwol es in ℵ*BD* fehlt, warscheinlich nur Zusatz nach dem Vorhergehenden. In v. 29 ist δέ hinter λέγει durch ℵ*ABDEFK* als ursprünglich erwiesen.

bedarf es weder der nicht zu rechtfertigenden Auskunft, daß mit dem Begriffe des Kennens sich der des Verwerfens verbinde, der Satz also den Grund angebe, warum Gott sie verwerfe (*God.*), noch der höchst unwarscheinlichen Annahme *v. Hofm.'s*, daß der Satz gar keine Grundangabe für den vorhergehenden sei, sondern ὅ, τι statt ὅτι ‚was der Art ist, daß es in der Menschen Augen hoch ist' zu schreiben sei. Auch erhält der allgemein lautende Satz: ὅτι τὸ ὑψηλόν *cet.* seine richtige Beschränkung, wenn man dem Zusammenhange und der Wortstellung gemäß das ἐν ἀνθρώποις in seiner prägnanten Betonung versteht. „Das unter Menschen Hohe" ist dasjenige, dessen Wert und Wesen eben darin besteht, unter Menschen hochgehalten und gepriesen zu werden, ohne daß ihm diese Bedeutung auch vor Gott zukomt, das also nur auf Heuchelei angelegt ist. Das ist vor Gott ein Greuel.

In v. 16—18 stelt Jesus der Oekonomie des Gesetzes und der Propheten, die bis auf Johannes den Täufer gedauert, die Verkündigung des Reiches Gottes als eine neue Periode der göttlichen Heilsanstalt gegenüber und betont, daß durch die Verkündigung des Evangeliums die Gültigkeit des Gesetzes nicht aufgehoben sei, sondern unverbrüchlich fortbestehe. Der Zusammenhang dieser Aussprüche mit der vorhergehenden Rüge der Selbstüberhebung der Pharisäer, mit der sie Jesu Mahnung über den rechten Gebrauch der irdischen Güter bespöttelt hatten, wird verschieden gefaßt. Nach *Mey.* soll Jesus den Pharisäern sagen, daß er das über sie gefällte Urteil, nach welchem sie in die Kategorie des βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ gehören, auf Grund des mosaischen Gesetzes gesprochen habe, von welchem durch die seit Johannes eingetretene Reichsverkündigurg nicht der geringste Bestandteil seine Gültigkeit verliere, um dem Verdachte, als stelle er das Princip des Gesetzes in Schatten, vorzubeugen. Dagegen hat *v. Hofm.* eingewandt, daß zu einem solchen Verdachte hier am allerwenigsten Anlaß gegeben war, und hat die Betonung der Unverbrüchlichkeit des Gesetzes daraus erklärt, daß die Pharisäer mit dem Spotte über seine an die Jünger gerichtete Mahnung: was redet er ihnen von Geld und Gut statt vom Reiche Gottes, für dessen Prophet er sich doch gibt und das er ihnen zu eigen geben will, sich der sittlichen Anforderung entschlugen, welche sie aus seiner Rede um so mehr hätten entgegennehmen sollen, als ihnen schon die heilige Schrift das Gleiche gebot. Aber zu einem Spotte dieser Art gab Jesu Rede über die irdischen Güter gar keine Veranlassung, da er nicht von Geld und Gut überhaupt, sondern von der Benutzung der irdischen Güter für die Erlangung des Himmelreichs gesprochen hatte. Anstößig war den Pharisäern an jener Mahnung Jesu ohne Zweifel, daß er die Geldliebe als Mammonsdienst für unvereinbar mit dem Dienste Gottes erklärt hatte. Der Spott, mit dem sie sich dieser Mahnung zu entschlagen suchten, konte sich also nur auf seine Lehre vom Reiche Gottes beziehen, und sich darauf gründen, daß diese Lehre mit der Lehre des Gesetzes in Widerspruch stehe, da im Gesetze denen, welche Gottes Gebote halten, Reichtum und Ueberfluß an irdischen Gütern als göttlicher Segen verheißen sei, z. B. Lev. 26, 1—6.

Deut. 8, 6—10. 28, 1—12. Und nicht dem Verdachte, als stelle er das Princip des Gesetzes in Schatten, sondern der Neigung der Pharisäer, sich den sittlichen Anforderungen des Evangeliums in eitlem Vertrauen auf ihre Gesetzestreue so zu entziehen, daß sie seine Mahnungen bespöttelten, tritt Jesus in diesen Vv. entgegen. In v. 13 spricht er aus, daß die Oekonomie des alten Bundes nur bis auf Johannes den Täufer sich erstrecke. „Das Gesetz und die Propheten waren (bestanden) bis Johannes." Als Verbum ist weder *προεφήτευσαν* aus Mtth. 11, 13 noch mit *Mey. ἐκηρύσσοντο* zu ergänzen, sondern einfach *ἦσαν* (*de W., Bl., Ew., Weiss*). *ὁ νόμος κ. οἱ προφῆται* ist Bezeichnung der heil. Schrift Israels, wie v. 29. Act. 13, 15 und auch Mtth. 11, 13. Nur ist in jener Stelle der Gedankengang ein anderer; da ist das A. Test. nach seinem prophetischen Verhältnisse zum Neuen in Betracht gezogen, hier ist von der normativen Geltung desselben die Rede, und der Gedanke folgender: Bis zum Auftreten des Täufers war die heil. Schrift des A. Test. Norm und Richtschnur für das Verhältnis der Gemeinde Israels zu Gott. „Von da an (d. h. vom Auftreten des Täufers an) wird das Reich Gottes verkündigt und jederman dringt mit Gewalt hinein", d. h. jeder der Gewalt braucht, der mit Anstrengung sich der für den Eintritt erforderlichen *μετάνοια* unterzieht, dringt hinein. Dagegen hat *v. Hofm.* mit *Hlgf. βιάζεσθαι* passivisch gefaßt wie Mtth. 11, 12, aber in der Bed. ‚wird hineingedrängt oder genötigt', also in anderem Sinne als Mtth. 11, 12, wo die Bed. Gewalt leiden durch den Context *καὶ βιασταί cet.* außer Zweifel gesezt ist; wegen der ‚Unzukömmlichkeit des Gedankens, daß sich jedweder in das Reich Gottes hineindränge'. Aber unzukömmlich ist dieser Gedanke doch nur, wenn man den Ton auf *πᾶς* legt, daß *jeder* hineinkomme, und dies als populären Ausdruck des allgemeinen Zudrangs faßt (*Mey.-Weiss*); nicht aber, wenn der Nachdruck auf *βιάζεται* liegt, daß jeder der Gewalt braucht hineinkomt. Solte aber, wie *v. Hofm.* weiter bemerkt, dieser Gedanke dem Zusammenhange fremd sein, so könte man auch von dem Gedanken: jeder wird hineingedrängt, mit gleichem, wenn nicht mit mehr Grund sagen, daß er dem Sachverhalte nicht entspricht, indem die Verkündigung des Reiches Gottes durch Johannes und Jesum niemand mit Gewalt in dasselbe hineindrängt. Auch bestand die ‚heilsgeschichtliche Wesenheit der mit Johannes angebrochenen Zeit, die Jesus mit diesen Worten andeuten will', nicht blos darin, daß durch ‚die ernstliche Bemühung des Täufers und Jesu für dasselbe zu wirken jeder auf alle Weise gedrängt wurde in das Reich Gottes einzugehen' (*v. Hofm.*), sondern nicht minder darin, daß mit ihr die *κρίσις* anbrach, die Zeit der Entscheidung, in welcher jeder, der nicht durch ernste *μετάνοια*, durch Kasteiung des Fleisches, durch Verleugnung der Welt und ihrer Güter in das Himmelreich eindringt, von demselben ausgeschlossen wird, der Seligkeit des ewigen Lebens verlustig geht. Dies den Pharisäern zu Gemüte zu führen, entspricht ohne Zweifel der Absicht der Rede Jesu mehr, als der Hinweis darauf, daß die Verkündigung des Reiches Gottes jeden in dasselbe einzugehen nötige. Wir geben demnach der Uebersetzung *Luthers* den

Vorzug. — Aber — sezt Jesus v. 17 hinzu — obgleich mit Johannes die alte Ordnung des Gottesreiches aufgehört hat, so könte doch leichter die Welt vergehen, als daß ein Häkchen, ein einziger kleinster Bestandteil des Gesetzes dahinfiele. πεσεῖν hinfallen d. h. seine Gültigkeit verlieren. Vgl. die Erklärung dieses schon in der Bergpredigt ausgesprochenen Gedankens zu Mtth. 5, 18.

V. 18. Zum Beweise für die unverbrüchliche Gültigkeit des Gesetzes als Ausdruck des göttlichen Willens führt Jesus beispielsweise das Gebot an, daß sowol der, welcher sein Weib entläßt, als auch der, welcher eine Geschiedene freiet, Ehebruch begeht, wie er schon in Mtth. 19, 9 und 5, 32 das sechste Gebot erklärt hat. Diese Auffassung des Ausspruchs über die Ehe in dem vorliegenden Zusammenhange wird durch den Einwand: ‚nicht daß es sich damit so verhält, müßte gesagt sein, sondern daß es dabei bleibe und bleiben werde' (*v. Hofm.*), nicht zweifelhaft gemacht, da der Wortlaut die einc Fassung eben so gut zuläßt als die andere. Auch aus der unvermittelten Anreihung dieses Satzes an das Vorhergehende folgt nicht, ‚daß er nicht Aussage eines einzelnen Falles sein könne, sondern ein ebenso allgemeines Urteil verwandten Inhalts wie v. 17 enthalten müsse'. Darauf nämlich gründet *v. Hofm.* nach dem Vorgange von *Olsh.* u. *Weiss* die allegorische Erklärung des V. vom geistigen Ehebruche, wonach Jesus mit diesen Worten sage: wer sich mit der Unwandelbarkeit des Verhältnisses zum Gesetze in Widerspruch sezt, oder wer um der neuen Ordnung des Gottesreiches willen sich von dem Gesetze scheidet, der begeht vor Gott ebenso die Sünde des Ehebruchs, wie der, welcher, nachdem Gott das Gesetz durch die Verkündigung des Evangeliums abgelöst, das alte Verhältnis mit jenem fortsetzen will. Aber diese allegorische Deutung läßt sich weder mit dem Hinweise auf Röm. 7, 1 f., wo der Apostel die Stellung des Menschen zum Gesetze mit der Stellung des Weibes zum Ehemanne vergleicht, begründen, noch aus dem Wortlaute des Ausspruchs und aus dem Contexte warscheinlich machen. Der Ausspruch hat nicht das Gepräge einer Gnome, daß der bildliche Gebrauch von vornherein nahe läge, noch liegt in dem Contexte eine Nötigung zur allegorischen Umdeutung desselben. Gerade diese einzelne Vorschrift als Beweis für die unverbrüchliche Geltung des Gesetzes anzuführen, dazu wurde Jesus durch die Laxheit der pharisäischen Gesetzesdeutung und Praxis veranlaßt. Dieser Praxis gegenüber war die scharfe Hervorhebung der im Gesetze gelehrten Gottesordnung über die Ehe recht geeignet, ‚die Pharisäer dessen zu überführen, daß sie, die sich vor den Menschen als untadelige Beobachter des Gesetzes hinzustellen lieben, in Warheit und vor Gött in Widerspruch mit dem Gesetze stehen und unter das verdammende Urteil des Gesetzes fallen' (*Goeb.*). — Mit dieser Auffassung des Spruches v. 17 steht auch das folgende Gleichnis im Einklang, in welchem Jesus den Pharisäern nicht nur das Geschick vor Augen stelt, welches ihrer wegen ihres Hangens an Geld und Gut wartet, sondern auch zeigt, daß die seinen Jüngern erteilte Mahnung über den rechten Gebrauch

des Reichtums, worüber sie spotteten, schon im Gesetze und den Propheten enthalten sei.

V. 19 ff. „Es war aber ein reicher Mann, der kleidete sich in Purpur und Byssus, in Freuden täglich glänzend lebend.“ δέ ist metabatisch, an einem neuen Gegenstand überleitend. πλούσιος ist trotz seiner Stellung nicht Prädicat (ein Mann war reich, *Bl., Ew*), sondern zu ἄνθρωπος gehörendes Adjectivum; und nur um es zu betonen an das Ende des Satzes gestelt. Denn nicht daß ein Mann reich war und daß er in seinem Reichtume schwelgte, soll die Parabel darstellen, sondern wie der reiche Mann durch den Gebrauch, den er von seinem Reichtume machte, in die Hölle kam. καὶ ἐνεδιδ. ist einfache Anknüpfung, wofür wir das Relativum gebrauchen. Purpur und Byssus waren sehr kostbare Gewänder, welche Fürsten und Reiche trugen; vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 102 S. 513. εὐφραίνεσθαι wie 15, 23 f. 29 von den Freuden der Tafel gebraucht. — „Ein Armer aber, Namens Lazarus, lag an seinem Thorweg voller Schwären und begehrend von dem Abfallenden vom Tische des Reichen gesättigt zu werden.“ Die Benennung des Armen ist ebenso wenig aus einer Sympathie Jesu für die Armen (*Mey.*) zu erklären, als in dem Fehlen des Namens bei dem Reichen eine Andeutung seiner Verwerfung zu suchen (*Euthym.*). Noch weniger läßt sich aus dieser Benennung schließen, daß der Erzählung eine bestimte Geschichte zu Grunde liege (*Tertull., Calv.*), oder der Name aus einer Reminiscenz an die Geschichte des Bethanischen Lazarus stamme (*de W., Weiss*), oder mit *Hgstb.* die Parabel mit dem Mahle in Bethanien combiniren, während die neuere Kritik seit *Strauss* umgekehrt die Johanneische Lazarusgeschichte aus unserer Parabel herausgesponnen sein läßt. Gegen alle diese Annahmen entscheidet schon der Umstand, daß der reiche Mann, die Hauptperson in der Erzählung keinen Namen erhalten hat. Auch die Bemerkung, daß der Arme im Folgenden (v. 21 f.) mit seinem Namen genant werden muß (*v. Hofm.*), reicht zur Erklärung seiner Benennung nicht aus. Den zureichenden Grund hiefür haben wir in der Bedeutung des Namens zu suchen. Λάζαρος ist nicht von לֹא־עֵזַר ohne Hilfe (*Olsh.. Bg.-Crus.*) abzuleiten, sondern entspricht dem hebr. אֶלְעָזָר Gott ist Hilfe = Gotthelf in der abgekürzten Form לַעְזָר, die im Jerusalemischen Talmud vorkomt; vgl. *Lightf. hor. ad Joh. 11, 1.* Der Name soll nicht die hilflose Lage dieses Armen ausdrücken, die deutlich genug geschildert ist, sondern die Gott vertrauende Gesinnung, in welcher er sein Elend trug, was in dem Berichte über ihn besonders hervorzuheben nicht im Plane der Erzählung lag (*Goeb.*). ἐβέβλητο er war hingeworfen, deutet die Hilflosigkeit und zugleich die Verlassenheit der Lage des Bettlers an, indem darin liegt, daß er selbst sich nicht frei bewegen konte und daß die, welche ihn dahin gebracht, sich seiner wie einer beschwerlichen Last, die man abwirft, entledigt hatten. πρὸς τὸν πυλῶνα αὐτοῦ an seinen, des reichen Mannes, Thorweg, wo er ihm beim Aus- und Eingehen in die Augen fallen mußte. εἱλκωμένος mit Geschwüren bedekt, καὶ ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι und nach Sättigung von dem, was von des Reichen

Tische fiel, verlangend. Ob man ihm davon gegeben oder nicht, läßt der Ausdruck unbestimt (*de W., Bl.*), aber so viel liegt darin, daß er nicht genug zur Sättigung erhielt; wogegen der Einwand von *Weiss* und *v. Hofm.*, daß nur seine hilflose Lage, nicht aber die Unbarmherzigkeit des Reichen geschildert werden soll, nichts beweist, da sein Elend eben durch den Mangel an Mildthätigkeit des Reichen vergrößert wurde. Streitig ist der Sinn des folgenden ἀλλὰ καί *cet.*: „aber auch die Hunde kamen und belekten seine Geschwüre". ἀλλά kann nur einen Gegensatz bringen; jedoch nicht gegen sein geschildertes Elend, wie *v. Hofm.* meint und daraus schließt, daß ihm die kärgliche Nahrung, nach der er verlangte, wirklich ward, indem die Dienerschaft ihm etwas zustekte, was von der Tafel ihres Herrn fiel, statt es den Hunden zu geben. Denn die Ergänzung: und die Diener gaben ihm von den abfallenden Brocken, oder: ‚so wurde sein Hunger gestillt', läßt sich aus dem καί (hinter ἀλλά) nicht erschließen und ist mit ἀλλά unvereinbar, wenn dies den Gegensatz gegen sein geschildertes Elend bringen soll und das Belecken seiner Wunden vonseiten der Hunde ein Reinigen derselben vom Eiter ausdrücken solte, wie *v. Hofm.* es erklärt und mit *Hieron., Calv., de W., Ew., Bl.* u. A. als ein mitleidiges Lindern seiner Schmerzen faßt. Gegen diese Auffassung hat schon *Goeb.* richtig bemerkt, daß bei ihr, abgesehen davon, daß die Hunde in der Schriftsprache sonst nur als schlimme Thiere vorkommen und als Bild für Schlimmes verwendet werden, eine correcte Fassung des einen Gegensatz fordernden und ihn zugleich steigernden ἀλλὰ καί unmöglich ist. ἀλλά fordert den Gegensatz: niemand erbarmte sich seiner, und ist näher so zu erklären: aber, statt in seinem Elende bei dem reichen Manne Linderung seiner Not durch Stillung seines Hungers zu finden, kamen auch noch die Hunde und belekten (ἐπέλειχον) seine Schwären (so *Goeb.* u. ähnlich *Mey.* u. *Weiss*). Demnach ist in diesem Satze eine Steigerung seines Elends ausgesagt, die man jedoch nicht mit *Mey.* und *God.* in der Vermehrung der körperlichen Schmerzen durch das Ablecken der eiternden Wunden suchen darf, sondern nur darin, daß er den Hunden gleich an der Thür lag und von diesen unreinen Thieren hündisch belekt wurde. — So das Geschick beider im zeitlichen Leben. Anders wird es nach dem Tode.

V. 22. Der Arme starb und wurde von den Engeln in Abrahams Schoß getragen, und der Reiche starb auch und wurde begraben. Mit diesen Worten ist kurz und sinnvoll das Ende des irdischen Lebens beider angegeben und die mit dem Tode eingetretene Wendung ihres Loses angedeutet. Beide starben: der Arme wird von den Engeln in Abrahams Schoß getragen und damit von seinem Elende erlöst und beseligt; der Reiche wird begraben, und alle seine Herrlichkeit ist dahin, denn ins Grab kann er davon nichts mitnehmen (Ps. 49, 18). Dies ist mit καὶ ἐτάφη im Gegensatz zu der Aufnahme des Armen in den Schoß Abrahams angedeutet, und weder ἐτάφη von einem glänzenden Begräbnisse zu erklären, noch aus der Nichterwähnung des Begräbnisses bei Lazarus mit *Lange* u. *Mey.* zu schließen, daß Lazarus mit Leib und Seele

in Abrahams Schoß gekommen sei, oder mit *Ew.* u. *God.*, daß er gar nicht begraben, sein Leichnam den Hunden preisgegeben worden sei. Die Bestattung des Leichnams zur Erde verstand sich von selbst, und die Aufnahme des Gestorbenen in den Schoß Abrahams kann schon aus dem Grunde die Beerdigung des Leibes nicht negiren, weil von Abraham, daß er begraben worden, in der Schrift berichtet und in Ps. 49, 20 gelehrt ist, daß beim Sterben die Seele zum Geschlechte der Väter komt. κόλπος Ἀβρ. Busen oder Schoß Abrahams ist nicht gleichbedeutend mit Paradies (23, 46), sondern wenn überhaupt die Vorstellung des Paradieses auf unsere Stelle übertragen werden darf, so befindet sich Abraham im Paradiese und hat den Lazarus in seinem Busen aufgenommen. Abraham der Stammvater des Volkes Israel und der Vater der Gläubigen befindet sich im Genusse himmlischer Seligkeit, und die Frommen werden nach dem Tode in die Gemeinschaft seiner Seligkeit aufgenommen, woraus der Plur. ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ v. 23 zu erklären ist, aber dabei nicht an ein Gastmahl zu denken. Nach v. 23 f. befindet er sich im Hades d. h. in der Unterwelt, aber geschieden von dem Orte der Qual, so daß man den Ort, wo er lebt, nach 23, 46 Paradies nennen kann. Dabei ist aber zu erwägen, daß die Vorstellungen der Israeliten über den Zustand im jenseitigen Leben nicht zu dogmatischer Bestimtheit entwickelt sind, und daß die ganze folgende Schilderung nicht darauf angelegt ist, Aufschlüsse über Ort und Beschaffenheit der Bleibstätte der Seligen und der Gottlosen zu geben, sondern nur lehren soll, daß nach dem Tode die Vergeltung für das zeitliche Leben und die Scheidung der Frommen von den Gottlosen eintreten wird. — V. 23. „Und in der Unterwelt seine Augen aufhebend, indem er sich in Qualen befand, sieht er (der Reiche) Abraham von ferne und Lazarum in seinem Schoße.“ ᾅδης die LXXübersetzung von שְׁאוֹל bezeichnet den Aufenthaltsort der Gestorbenen, welcher nach der Vorstellung vom Grabe gebildet, unter der Erde befindlich gedacht und in das Paradies für die Frommen (23, 46) und die Gehenna für die Gottlosen (12, 5) geteilt ist. Selbstverständlich befindet sich der Reiche auch nicht mit Leib und Seele im Hades, wie *Mey.* meint, sondern nur seine Seele, die ja auch nicht mit dem Leibe begraben worden. Daß in der folgenden Schilderung den Abgeschiedenen Augen, Finger, Zunge, Sprache und rein siunliche Empfindungen beigelegt werden, hängt mit dem dichterischen Charakter der ganzen Beschreibung des jenseitigen Zustandes zusammen, und hat seinen tieferen Grund darin, daß sich die übersinnlichen Verhältnisse des Jenseits für unser an Zeit und Raum gebundenes Denken nicht anders als unter Bildern der irdischen Welt anschaulich und vorstellbar machen lassen. Das Erheben der Augen ist als Auf- und Ausschauen des Gepeinigten nach Hilfe zu denken. ἀπὸ μακρόθεν entfernt von dem Orte der Qual, wo er sich befand, d. i. am Orte der Seligen. Dort sah er Lazarus, der auf Erden elend an seiner Thür gelegen, im Schoße Abrahams selig. V. 24. Und *er* rief. Durch die in αὐτός liegende Betonung des Subjects wird nur das folgende Gespräch zwischen dem reichen Manne und Abraham eingeleitet. An Abraham

wendet er sich mit der Bitte, Lazarum zu senden, daß er mit einem Tropfen Wasser an der Spitze seines Fingers ihm die Zunge kühle, um die Glut seiner Qual zu mildern, weil er Lazarum in seinem Schoße liegen sieht und von dem Erzvater selbst die gewünschte Dienstleistung nicht erwarten kann. Eine Geringschätzung des Lazarus, als ob er über ihn verfügen könne (*Beng., Lange*), liegt darin nicht, sondern nur das Gefühl, daß nach der vorliegenden Ordnung der Dinge dem Lazarus ein Herüberkommen behufs seiner Erquickung nicht zustehen würde, wenn nicht vielleicht auf Grund einer Sendung Abrahams (*Goeb.*). Die Bitte aber um eine so geringfügige Erquickung entsprang aus dem Bewußtsein, daß er auf Befreiung aus seiner Qual keinen Anspruch machen könne. Mit der Anrufung Abrahams als Vater will er aber nicht seine Abstammung von Abraham geltend machen um darauf einen Rechtsanspruch auf Gewährung seiner Bitte zu gründen (*Stier, God.*), sondern nur das Mitleid Abrahams in Anspruch nehmen. V. 25. Mitleidige Liebe athmet auch in der Antwort Abrahams die Anrede τέκνον Kind; doch die Bitte kann er nicht gewähren, erstlich weil der nun eingetretene Zustand, daß Lazarus getröstet werde und er Pein leide, Vergeltung sei für das, was jeder von ihnen im irdischen Leben empfangen habe. Der Reiche hat sein Gutes in seinem (zeitlichen) Leben empfangen, Lazarus aber ὁμοίως ähnlich d. h. wie du das Gute, so er gegensätzlich das Schlimme. Zu beachten ist, daß das zu ἀγαθά zugesetzte σου bei κακά fehlt. τὰ ἀγαθά σου *dein* Gutes, das was dir das Gute war, außer welchem du kein anderes begehrtest (*Bl., v. Hofm.*). ἀπέλαβες hast empfangen, eig. wegbekommen, so daß von dem Gute, nach dem du gestrebt, nichts rückständig geblieben ist. Lazarus aber hat empfangen τὰ κακά das Schlimme das er erlitten hat, nicht etwa das ihm gebührte oder das er gesucht hatte. Da nun was dem zeitlichen Leben angehört mit dem Tode ein Ende hat, so müsse er (der Reiche) sich an dem genügen lassen, was er Gutes empfangen hat. Lazarus hingegen hat im irdischen Leben das Widerspiel dessen empfangen, was zum Lebensglück gehört, so ist es billig, daß ihm jetzt das zuteil wird, was er im zeitlichen entbehren mußte. Die Idee der Billigkeit liegt in der Einführung dieser Antwort mit μνήσθητι erinnere dich, womit Abraham ihn auffordert, selbst darüber zu urteilen, daß er unter diesen obwaltenden Umständen nicht verlangen könne, daß Lazarus ihm eine Linderung in seiner jetzigen Pein gewähre, da er im Genusse seines irdischen Glückes sich um das Elend des an seiner Thür gelegenen Kranken nicht gekümmert habe. Dies leztere spricht zwar Abraham nicht aus, legt es ihm durch die Erinnerung an Beider Schicksal im zeitlichen Leben so nahe, daß er sich dessen besinnen mußte. Abraham will ja kein richterliches Urteil über die Wandelung des Loses Beider fällen. Dies ist für die Würdigung der Art, wie Abraham die Ablehnung der Bitte motivirt, im Auge zu behalten, damit man nicht in seinen Worten ein Urteil über die Gerechtigkeit der göttlichen Vergeltung suche und daraus folgere, daß die äußerlich so verschiedenen Glücksumstände des Menschen nach dem Tode immer

eine entsprechende Ausgleichung finden müßten, wie *Baur* (über die kanon. Evv. S. 444) und *Hlgf.* (die Evv. S. 202) die Worte gedeutet und darin die ebionitische Ansicht von dem Verhältnisse des Reichtums zur Armut und dem darauf beruhenden Gegensatze der jetzigen und künftigen Welt gefunden. Vgl. gegen diese Mißdeutung mit den von *Schwegl.* u. *Keim.* daraus gezogenen weiteren Schlüssen die Bemerkk. von *v. Hofm.* zu Luk. S. 415. Zu *παρακαλεῖται* vgl. die Erkl. zu Mtth. 5, 4 (oder v. 5 des *text. rec.*).

Weiter sagt Abraham v. 26: „Und zu dem allem noch ist zwischen uns und euch eine große Kluft befestiget, daß die, welche wollen von hier zu euch hinübergehen, es nicht können und sie auch nicht von dort zu uns herübersetzen.“ *χάσμα* ein klaffender Spalt, eine Kluft. Die Kluft gehört der dichterischen Darstellung an, um die Trennung des Orts der Seligen von dem Orte der Verdammten als eine unabänderliche Weltordnung zu bezeichnen. In rabbinischen Schriften wird eine Scheidewand zwischen beiden erwähnt. Dieses Bild ließ sich hier nicht brauchen, weil eine Scheidewand den Blick von dem einen Orte nach dem andern hin verhindert, der hier für die Sache notwendig offen bleiben mußte. Dieser zweite Grund macht die Gewährung der Bitte des Reichen unerfüllbar; doch enthält auch der Hinweis auf die Scheidung der beiden Orte als eine feststehende Ordnung kein Urteil darüber, weshalb der Reiche an den Ort der Pein gekommen ist, weil Abraham darüber nicht zu entscheiden hat. — Gegen diese göttliche Ordnung kann der Reiche nicht ankämpfen. Er bittet daher im v. 27 f. nur noch: er möge Lazarum in die Oberwelt senden in sein Vaterhaus, wo seine fünf Brüder noch leben, die als ihm gleichgesinnt zu denken sind, daß er als ein aus der Unterwelt gekommener, der Zeugnis davon geben könne, welches Los ihrem Bruder nach dem Tode gefallen ist, denselben dies ausdrücklich bezeuge, damit nicht auch sie an diesen Ort der Qual kommen. Das sachliche Object zu *διαμαρτύρηται* fehlt, läßt sich aber aus dem Zusammenhange leicht ergänzen, nämlich, daß der Reiche sich dort am Orte der Qual befinde. *διαμαρτύρεσθαι* hat hier nicht die Bed. eindringlich vermahnen, wie 2 Tim. 2, 14 u. a., sondern: entschieden bezeugen, wie z. B. Act. 8, 25. 10, 42. 18, 5 u. ö. Der Finalsatz: *ἵνα μὴ — ἔλθωσιν* hängt nicht von *διαμαρτύρηται*, sondern von *πέμψῃς* ab. In dieser Bitte spricht sich übrigens nicht Glauben an die barmherzige Liebe Gottes, den er früher nicht hatte, aus, daß in seinem Inneren noch Keime des Guten ruhten, die ihn für das Reich der Liebe befähigten (*Beng., Olsh.*), sondern nur natürliche Liebe der Blutsverwandtschaft zu seinen Brüdern, hinter der aber sich der Gedanke verbirgt, daß, wenn ihm ein Zeugnis zugekommen wäre, wie das, welches er jezt für seine Brüder erbittet, er nicht in diese Qual gekommen sein würde. Für diesen Gedanken bieten zwar seine Worte keinen bestimten Anhalt, wol aber zeigt die Antwort Abrahams, daß sie ihm in dieser Absicht in den Mund gelegt sind. Denn Abraham weist in v. 29 seine Bitte ab mit den Worten: „sie haben Mosen und die Propheten (d. h. die heilige Schrift), Gehör geben sollen sie ihnen“;

und auf seine Erwiderung: „Nein, Vater Abraham, sondern wenn einer von den Todten zu ihnen ginge, werden sie sich bekehren", antwortet er v. 31 entschieden: „Wenn sie Mosen und die Propheten nicht hören, so werden sie auch nicht, wenn einer von den Todten auferstände, überzeugt werden". *πεισθήσονται* ist nicht = *πιστεύσουσιν*, sondern überzeugt, gewonnen werden, nämlich Buße zu thun oder sich zu bekehren.

Auf den Ausspruch, daß wer der heiligen Schrift nicht Gehör schenkt, der werde auch, wenn ein von den Todten Auferstandener ihm Buße predigte, nicht darauf achten, zielt das ganze Gleichnis ab. Die Schrift des A. Test. enthält zwar keine ausdrückliche Belehrung über die Pein, welche der Gottlosen im Hades wartet; aber sie legt vielfach warnendes Zeugnis ab wider die Reichen, welche unbarmherzig und hart gegen die Armen und Elenden in ihrem Reichtume schwelgen, und bezeugt ihnen das göttliche Gericht, das unausbleiblich über sie ergehen wird. — Die Pharisäer, welche Jesus bei diesem Gleichnisse zunächst im Auge hatte, sollen in dem Reichen, dem sie mit ihrem Hangen an Geld und Gut glichen, sich selbst erkennen. Was Jesus als Prediger des Reiches Gottes zu seinen Jüngern mahnend und warnend von dem Mammon geredet, war ihnen zum Spotte gewesen. Ließen sie sich von der Schrift sagen, was Moses und die Propheten darüber lehrten, so würden sie über Jesu Lehre nicht spotten, sondern ihr Gehör schenken und sich bekehren. — Was aber den Pharisäern gesagt ist, das gilt allen, die unbarmherzig gegen die Armen und Elenden an Geld und Gut hangen und auf die Warnung der Schrift vor egoistischem Gebrauch der irdischen Güter nicht achten.

Besondere Aufschlüsse über das Leben nach dem Tode darf man in dieser Parabel nicht suchen. Was darin über das Todtenreich gesagt ist, geht nicht über die Andeutungen, welche das A. T. darüber enthält, hinaus und dient nur dazu, die Warheit anschaulich darzulegen, daß nach dem Tode einem jedem nach seinem Leben und Wandel auf Erden vergolten wird. Ueber die Zeit aber, wann diese Vergeltung eintreten wird, ob die Gottlosen gleich nach dem zeitlichen Tode an den Ort der Qual kommen oder erst nach dem jüngsten Gerichte und der Auferstehung der Leiber, über das Verhältnis der Scheidung der Gottlosen von den Frommen im Hades zu der nach dem Weltgerichte eintretenden *κόλασις αἰώνιος* und *ζωὴ αἰώνιος* Mtth. 25, 46 und über den Zustand des Seelen zwischen Tod und Auferstehung lassen sich aus unserer Parabel keine Schlüsse ziehen. Sehr deutlich aber ist in der Verweisung des reichen Mannes auf Moses und Propheten ausgesprochen, daß die heilige Schrift alles enthält, was wir für unsere Bekehrung und zur Erlangung der Seligkeit zu wissen brauchen, und darüber keine Offenbarungen von Hellsehenden, Somnambulen, Nekromanten oder Todtenerscheinungen und von anderen neuen Propheten zu erwarten haben.

Cap. XVII. Sprüche über Aergernisse und Sündenvergeben, über Glauben und Verdienst. Von den zehn Aussätzigen und vom Kommen des Reiches Gottes.

V. 1—4. Vom Aergernisgeben und Vergeben von Sünden.[1] Der Ausspruch über die *Aergernisse* (v. 1 u. 2) findet sich bei Mtth. 18, 6. 7 u. Mrk. 9, 42 an die Ermahnung der Jünger zur Demut angereiht, welche Luk. in 9, 46—48 überliefert hat. Ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist durch die Worte: „Er sagte aber zu seinen Jüngern" nicht indicirt und überhaupt nicht nachweisbar. *ἀνενδεκτόν ἐστιν τοῦ μὴ ἐλθεῖν* es ist unmöglich daß nicht kommen. *τὰ σκάνδαλα* sind die Anstöße, welche unter den Jüngern vorkommen, indem einer etwas thut oder unterläßt, wodurch er einem anderen Anlaß gibt, Gleiches zu thun oder zu unterlassen, was diesem zur Sünde gereicht, oder auch wenn einer durch seine Lehre den anderen im Glauben irre macht. *λυσιτέλει αὐτῷ εἰ* es frommt ihm, wenn . .; das folgende *ἤ* comparativisch wie 15, 7. Zur Sache s. die Erkl. zu Mtth. 18, 6. *μικροί* nicht Kinder, sondern Schwache im Glauben; nach *μικρότερος* 9, 48 zu erklären. — V. 3 u. 4. Der Uebergang zu der Mahnung: *dem Bruder, welcher sündigt zu vergeben,* ist durch *προσέχετε ἑαυτοῖς* „nehmt euch in Acht" (vgl. 12, 1) vermittelt. Diese Mahnung bezieht sich mehr auf das Vorhergehende als auf die folgende Mahnung, obgleich man auch durch sein Verhalten gegen den sündigen Bruder Aergernis geben kann. „Wenn dein Bruder sündigt, so bedräue ihn, und wenn er sich bekehrt, so vergib ihm." Das *εἰς σέ* hinter *ἁμάρτῃ* ist unecht (s. die krit. Note) und nur aus v. 4 hereingekommen, und auch nicht zu ergänzen, da *ἐπιτίμησον* nicht auf Beleidigungen hindeutet und auch die Parallelstelle Mtth. 18, 15 nicht von Beleidigungen handelt, sondern von notorischen Sünden, welche das Glaubensleben gefährden. *ἐπιτιμᾶν* heißt nicht: tadeln, sondern bedrohen, mit Worten strafen, ernst rügen. — Von Beleidigungen ist in v. 4 die Rede, und die Weisung Jesu über das Vergeben derselben nach Mtth. 18, 21 durch eine Frage des Petrus veranlaßt. Lukas hat sie nur dem Sinne nach wiedergegeben: So oft der Bruder, welcher gegen dich gesündigt, umkehrt zu dir sprechend *μετανοῶ* ‚es reuet mich' (*Luther*), solst du

---

1) V. 1. *αὐτοῦ* hinter *μαθητάς* ist in der Rec. (*EHK al.*) wol nur durch Versehen weggelassen worden und aus ℵ*ABDFLM al.* mit *Tisch. 8* aufzunehmen. *τοῦ* fehlt nur in etlichen Minuskeln und ist zweifellos echt. Statt *πλὴν οὐαί*, welches durch ℵ*BDL al.* als alt bezeugt ist, hat *Tisch. 8 οὐαὶ δέ* in *AΧΓΔΑΠ al.* vorgezogen, vermutlich weil *πλήν* der Conformation nach Mtth. 18, 7 verdächtig. In v. 2 ist nach ℵ*BDL al. λίθος μυλικός* zu lesen statt *μύλος ὀνικός* in *AΧΓΔΑΠ*, das aus Mtth. 18, 6 geflossen. In v. 3 ist *εἰς σέ* durch *AKΠ* schwach beglaubigt und nach ℵ*BDLΧΔ al.* zu tilgen. *τῆς ἡμέρας* hinter dem zweiten *ἑπτάκις* Rec. nach *AΓΔΑΠ* ist nur mechanische Wiederholung aus dem Vordersatze, und *ἐπί σε* statt *πρός σε* in ℵ*ABDL cet.* nur in Minuskeln zu finden.

ihm vergeben. Siebenmal des Tags d. h. so oft auch die Versündigung sich wiederholen mag.

V. 5—10. **Vom Glauben und Verdienst.**[1] Die Bitte der Apostel um Mehrung ihres Glaubens mit der Antwort des Herrn (v. 5 u. 6) steht mit dem Vorhergehenden in keinem zeitlichen Zusammenhange; und der Annahme, durch welche *Olsh.* u. *Mey.* einen inneren Zusammenhang nachweisen wolten, daß nämlich die Bitte der Apostel sich auf die Liebeskraft ihres Glaubens beziehe, ohne welche sie der ihnen in v. 4 gestelten großen Aufgabe nicht gewachsen seien, dieser Annahme steht schon der äußerliche Umstand entgegen, daß die Mahnung v. 4 an die Jünger überhaupt (*μαθηταί*) gerichtet war, die Bitte v. 5 dagegen von den Aposteln ausgeht und sich speciell auf den apostolischen Beruf bezieht; ganz entscheidend aber steht ihr die Antwort des Herrn entgegen, die nicht von der Liebeskraft des Glaubens handelt, sondern von dem Glauben, welcher für die erfolgreiche Ausrichtung des apostolischen Berufes erforderlich ist. Die Bitte der Apostel muß, wie *God.* bemerkt, durch eine Offenbarung der außerordentlichen Macht Jesu veranlaßt worden sein, die Luk. mitzuteilen unterlassen hat, weil ihm nur die Antwort des Herrn wichtig erschien. Denn daß Luk. die Bitte frei componirt habe, um nur den Spruch Mtth. 17, 20 mitteilen zu können, wie *Weiss* zu Gunsten seiner Evangelien-Theorie behauptet, diese Behauptung wird schon dadurch als grundlos erwiesen, daß die Antwort Jesu in v. 6 nicht aus Mtth. 17, 20 geschöpft ist. — Die Jünger bitten *πρόσθες ἡμῖν πίστιν* „lege uns Glauben zu", meinen also Glauben zu haben, nur nicht genug, um ihren Beruf nach Wunsch ausrichten zu können. Die Antwort des Herrn aber zeigt ihnen, daß kräftig wirksamer Glaube ihnen überhaupt noch fehlt. Bei Matth. komt der Ausspruch v. 4 zweimal vor; zuerst bei der Heilung des mondsüchtigen Knaben, den die Jünger nicht hatten heilen können, c. 17, 19 f., sodann bei der Verdorrung des von Jesu verfluchten Feigenbaumes c. 21, 21, wo ihn auch Mark. c. 11, 22 f. überliefert hat; aber in beiden Fällen so, daß das Bild für die Vollbringung des für blos menschliche Kraft Unmöglichen vom Versetzen der Berge hergenommen ist, in unserer Stelle dagegen lautet der Ausspruch: „Wenn ihr Glauben habet wie ein Senfkorn (d. h. den geringsten Grad des Glaubens s. zu Mtth. 17, 20), so sagtet ihr zu diesem Maulbeerfeigenbaume: entwurzele dich und pflanze dich im Meere ein, und er gehorchte euch sofort" (der Aorist *ὑπήκουσεν* sezt das Gehorchen als ein sofort eintretendes Factum). Schon die Wahl dieses eigentümlichen Bildes zeigt, daß Luk. den Ausspruch nicht aus Matth. oder dessen Quelle geschöpft, und nach Mrk.

---

1) V. 6. *εἴχετε* (Rec. in *DEGH*) ist grammatische Emendation des *ἔχετε* in ℵ*ABFKL cet.* V. 7. Hinter *ἐρεῖ* ist *αὐτῷ* aus ℵ*BDLX* aufzunehmen und statt *ἀνάπεσαι* (Rec.) *ἀνάπεσε* zu lesen, wie 14, 10. V. 9 Ende fehlt *οὐ δοκῶ* in ℵ*B LX al.* und ist deshalb von *Tisch. 8* weggelassen worden, aber warscheinlich nur durch Versehen ausgefallen und mit *Lchm.* auf Grund von *ADΓΔΛΠ al.* beizubehalten. In v. 10 ist das zweite *ὅτι* durch *ΧΓΔΛΠ* zu schwach bezeugt, und nur Verbindungszusatz.

11, 23 modificirt hat, wie *Weiss* meint, und daß der Anlaß, welcher dem Spruche bei Luk. zu Grunde liegt, verschieden ist von den bei Matth. erwähnten Anlässen des ähnlichen Ausspruches, da die Wortfassung desselben in unserer Stelle der Bitte der Apostel um Mehrung des Glaubens entspricht, der, wie aus der v. 7 folgenden Bildrede zu schließen, ehrgeiziges Streben nach verdienstlicher Berufserfüllung zu Grunde lag. Bei dem proverbiellen Charakter des Ausspruchs ist ja eine Wiederholung bei verschiedenen Veranlassungen gar nicht unwarscheinlich und bei der Wiederholung die Modification des Bildes ganz erklärlich aus dem Streben, das Bild möglichst sachgemäß zu wählen. So entspricht dem Verlangen der Apostel um Mehrung ihres Glaubens, um das Reich Gottes bald möglichst auf der Erde auszubreiten, das Bild vom Einpflanzen des Feigenbaums ins Meer hinein, ohne Zweifel viel mehr als das Bild vom Bergeversetzen. Dabei braucht man den Maulbeerfeigenbaum nicht (mit *God.*) als Sinnbild des Reiches Gottes und das Meer als Bild der Heidenwelt zu fassen; es genügt, das Entwurzeln und Verpflanzen des Baums als Bild der die Welt umgestaltenden Kraft des Evangeliums, welches die Apostel verkündigten, zu nehmen.

V. 7 ff. Das Gleichnis von *dem Knechte, der für seinen pflichtschuldigen Dienst nicht besonderen Lohn beanspruchen kann,* gehört noch zur Antwort des Herrn auf die Bitte der Apostel. Die Anknüpfung mit τίς δέ ist der in 16, 19 ähnlich, und das Gleichnis enthält eine Warnung vor Anspruch auf Verdienstlichkeit bei Ausrichtung des Berufes (*Olsh., Mey.*). Jesus erzählt von einem Knecht, welchen, wenn er von der Arbeit auf dem Felde heimkomt, sein Herr nicht sofort zu Tische gehen läßt, sondern auffordert, erst das Abendessen für ihn zu bereiten, und erst wenn er gegessen und getrunken habe, dann selber zu essen und zu trinken, und wenn der Knecht das ihm Befohlene gethan, ihm dafür nicht Dank haben wird. V. 10. So sollen auch die Apostel, wenn sie alles ihnen Befohlene gethan haben, sprechen: „wir sind unnütze Knechte, was wir zu thun schuldig waren haben wir gethan.“ Zu τίς ἐξ ὑμῶν ist ἐστί zu ergänzen. εὐθέως ist nicht mit *Erasm., Calv., de W., Bl.* u. A. zu ἐρεῖ zu ziehen, sondern gehört zum Folgenden (*Luth., Beng., Lchm., Tisch.*). ἕως φάγω καὶ πίω bis ich gegessen uud getrunken haben werde. φάγεσαι und πίεσαι sind Futura, vgl. *Win.* Gr. §. 15 unter πίνω. V. 9. μὴ ἔχει *cet.:* hat er wol Dank dem Knechte, daß er das Befohlene gethan hat? Nämlich dafür daß er die befohlene Tagesarbeit (das Pflügen und Hüten) gathan hat, ist ihm der Herr nicht zu Danke verpflichtet, sondern kann auch noch verlangen, daß der Knecht ihn noch beim Abendessen bediene. δοῦλοι ἀχρεῖοι unnütze Knechte, erhält seine nähere Bestimmung aus dem Zusatze, nur ihre Schuldigkeit gethan zu haben. ἀχρεῖος bed. also nicht: unbrauchbar für den Dienst, wie Mtth. 25, 30, sondern untauglich, untüchtig für den Empfang eines besonderen Dankes oder Lohnes für die Arbeit. Mit diesem Spruche ist übrigens nicht gesagt, daß der Herr nicht aus Gnaden einen Lohn geben kann, daher ein Widerspruch mit 12, 36 u. 37 nicht besteht.

V. 11—19. **Die zehn Aussätzigen.**[1] Die Einleitung zeigt Jesum auf der Reise nach Jerusalem begriffen, und zwar auf der Wanderung entlang der Grenze von Samarien und Galiläa. Diese Ortsangabe erinnert an 13, 21 u. 9, 51, ist aber nicht als Fortsetzung des Reiseberichts zu fassen, sondern dient blos zur Zeichnung der Situation für die folgende Begebenheit. Die Construction ist ähnlich der in 14, 1, indem *καὶ αὐτός* das *καὶ ἐγένετο* fortsezt und *αὐτός* das Subject nachbringt, welches bei *ἐν τῷ πορεύεσθαι* nicht genant ist. Es begab sich bei der Wanderung nach Jerusalem, da zog er zwischen Samaria und Galiläa hindurch. *διὰ μέσον Σαμ. κ. Γαλ.* könte sprachlich bedeuten: mitten durch Samaria und Galiläa hindurch, vgl. 4, 30. Aber dieser Deutung steht die Nennung Samaria's vor Galiläa entgegen, da Jesus auf der Reise nach Jerusalem nicht mitten durch Samaria und Galiläa, sondern etwa nur durch Galiläa und Samaria ziehen konte. *διὰ μέσον* bed. hier: mitten zwischen Samaria und Galiläa hindurch, so daß er Samaria zur rechten, Galiläa zur linken Seite hatte, d. h. entlang der Grenze der beiden Provinzen, wie *ἀνὰ μέσον* LXX Jud. 5, 4. 1 Kg. 5, 12. Ez. 22, 26 und *διὰ μέσου* in *Xenoph. Anab. I, 4, 4,* bei *Plat.* u. *Thucyd.* vorkomt. Mit v. 11 begint ein neuer Satz, in welchem das zu Erzählende eingeleitet wird: „Und als er in einen Flecken hineinging, begegneten ihm zehn aussätzige Männer, welche von ferne standen", nämlich als Unreine nach dem Gesetze Lev. 13, 45 f. Num. 5, 2 f. Von diesen war einer ein Samariter, die anderen neun Juden (v. 18). Auf der Grenze von Galiläa und Samaria hatte das gemeinsame Elend Juden und Samariter zusammengeführt. V. 13 f. Jesum kommen sehend und erkennend riefen sie laut: „Jesu, Meister, erbarme dich unser!" Und Jesus sagte ihnen: „Gehet hin und zeiget euch den Priestern". Der Plur. *τοῖς ἱερεῦσιν* erklärt sich einfach daraus, daß Juden und Samariter verschiedene Priester hatten. Den Priestern solten nach dem Gesetze Aussätzige, deren Leiden constatirt war, sich zeigen, wenn das Aussatzübel geschwunden war, um sich von demselben reinsprechen und wieder in die theokratische Gemeinschaft ihres Volkes aufnehmen zu lassen, vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 297 d. 2. A. — Demnach war in dem Gebote Jesu ihnen die Zusage mitgegeben, daß sie bei der Ankunft bei den Priestern von ihrem Uebel befreit oder geheilt sein würden; und die Befolgung des Gebotes zeigt, daß sie der in demselben enthaltenen Verheißung Vertrauen schenkten. Dieses Vertrauen wurde erfült. „Als sie hingingen wurden sie gereinigt" d. h. unterwegs vom Aussatze geheilt. V. 15 f. Einer aber von ihnen, als er sah, daß er geheilt war, kehrte um mit lauter Stimme Gott preisend, und fiel vor ihm nieder zu seinen Füßen ihm dankend. So that er nicht erst, nachdem

---

1) In v. 11 ist *αὐτόν* hinter *πορεύεσθαι* in *ADX al.* unnötige Ergänzung des Subjects u. mit *Tisch. 8* nach *ℵBL* zu streichen. Nach denselben Codd. hat *Tisch. διὰ μέσον* aufgenommen statt *διὰ μέσου* der Rec.; und in v. 12 nach *ℵL ὑπήντησαν* statt *ἀπήντησαν* in *ABXΓΔΛΠ al.* In v. 17 hat derselbe *δέ* vor *ἐννέα* weggelassen, ohne zureichenden Grund, da es nur in *AD* It. fehlt.

er sich dem Priester gezeigt, sondern unterwegs bei der Warnehmung, daß sein Aussatz geschwunden war. Dies ergibt sich ganz deutlich sowol aus dem *ἰδών ὅτι ἰάθη* als auch aus der Antwort Jesu v. 17 f., in welcher er nicht nur die Heilung, sondern auch die Möglichkeit der gleichzeitigen Rükkehr aller zehn voraussezt und verwundernd fragt: wo sind die neun geblieben? So hätte er nicht fragen können, wenn die Rükkehr des Samariters erst nach der Reinsprechung beim Priester erfolgt wäre. V. 16. *καὶ αὐτός* und *er*, der eine Zurükgekehrte und Jesu Dankende, war ein Samariter. — Die in v. 17 u. 18 folgenden Fragen Jesu sind nicht an den Samariter gerichtet; denn zu diesem spricht er erst v. 19, sondern an seine Begleiter; und mit *ἀποκριθείς — εἶπεν* sind die Fragen eingeführt, weil sie eine sachliche Antwort auf die Rükkehr und Dankbezeugung des Samariters enthalten. Gegen seine Jünger und seine Umgebung spricht Jesus seine Verwunderung darüber aus, daß von allen zehn Geheilten nur dieser eine umgekehrt ist und Gott Ehre gegeben hat — *ὁ ἀλλογενής* der Fremdling d. h. Nichtjude, da die Samariter aus der Vermischung der Israeliten mit heidnischen Cuthäern abstamten, s. *m.* Comm. zu 2 Kg. 17, 24. In der Frage v. 18: „Sind nicht gefunden worden Zurükkehrende Gott Ehre zu geben (d. h. gibt es denn unter den zehn Geheilten keinen, der Gott Ehre gebe) außer diesem Fremdlinge?“ spricht sich Wehmut über die Undankbarkeit aus, welche die geheilten Juden an den Tag legten. ‚Jesus war auf dem Wege nach Jerusalem, als dies vorging, und im Blicke auf das, was ihm dort geschehen wird, ist ihm der Undank der Neun und die Dankbarkeit des Samariters herzbewegend‘ (*v. Hofm.*). V. 19. Dem Samariter sagte er: „Stehe auf (er lag zu seinen Füßen) und gehe. Dein Glaube hat dir geholfen;“ vgl. 7, 50. 8, 48. Mit diesem Worte sicherte Jesus dem Geheilten nicht eine neue Gnade zu, wie *God.* meint. Denn da nicht der Glaube, sondern die Dankbarkeit ihn zurückgeführt hat, so kann nur der Glaube gemeint sein, vermöge dessen er Jesu Hilfe anrief und dem er seine Heilung verdankte, also auch das *σέσωκέν σε* nur auf die physische Heilung bezogen werden, welche Jesus dem Aussätzigen damit bestätigte. — In der Dankbarkeit des Samariters gegenüber dem undankbaren Verhalten der gleich ihm von Jesu geheilten Juden liegt die Bedeutung dieser Geschichte und der Grund, welcher Luk. zur Mitteilung derselben in diesem Abschnitte seines Evangeliums bewog. ‚Jesu wird sein Heilswerk außer Israel verdankt, von seinem Volke nicht, und gleiche Erfahrung werden seine Jünger machen, für die er deshalb v. 17 f. gesprochen hat‘ (*v. Hofm.*).

V. 20—37. **Das Kommen des Reiches Gottes.**[1] V. 20 f. Von den Pharisäern gefragt, wann das Reich Gottes komme, antwortete

1) In v. 21 ist das zweite *ἰδού* nach *ἤ* (Rec.), das in ℵ*BL* fehlt, nur Conformation nach v. 23. In v. 23 hat *Tisch. 8* nach ℵ*BL ἰδοὺ ἐκεῖ, ἰδοὺ ὧδε* aufgenommen, da die Umstellung des *ἐκεῖ* und des *ὧδε* in der Rec. und das *ἤ* vor dem zweiten *ἰδού* aus v. 23 hereingekommen zu sein scheint. In v. 24 fehlt *ἡ* vor *ἀστράπτουσα* in ℵ*BLXΓ al.* und ist grammatische Nachbesserung; und das in ℵ*ABLRXΓΔ al.* fehlende *καί* vor *ἔσται* nur verstärkender Zusatz. *ἐν τῇ*

Jesus ihnen: „Das Reich Gottes komt nicht mit Beobachtung; man wird auch nicht sagen: siehe hier oder da (komt es); denn siehe das Reich Gottes ist in euch drinnen.“ Diese Frage der Pharisäer steht mit dem Vorhergehenden in keinem ersichtlichen Zusammenhange; und der Anlaß zu derselben ist nicht angegeben, weil für das Verständnis der Sache nichts austragend. Eine versuchliche Absicht (*Mey.*) oder gar eine Verhöhnung des messianischen Wirkens Jesu (*Theophyl., Euthym., Calv., Olsh.*) liegt weder in der Frage noch in der Antwort. — Da Jesus das Reich Gottes als nahe verkündigte, so meinten die Pharisäer nach ihren Vorstellungen von irdischer Reichserrichtung, daß er auch die Zeit des Eintretens oder der Aufrichtung desselben werde angeben können, und konten ohne eine feindliche Absicht die Frage an ihn richten. Diese irdische Vorstellung vom Messiasreiche weist Jesus als falsch zurück, indem er sagt: es komt nicht *μετὰ παρατηρήσεως* wörtl. mit Beobachtung d. h. mit augenfälligen Erscheinungen, daß man sein Kommen beobachten könne. *Luther* dem Sinne nach treffend: ‚mit äußerlichen Geberden‘. *οὐδὲ ἐροῦσιν* man wird auch von seinem Kommen nicht sagen: siehe hier oder dort (ist es); denn siehe es ist *ἐντὸς ὑμῶν*. Sprachlich kann *ἐντὸς ὑμ.* sowol ‚in eurer Mitte, mitten unter euch‘ als ‚in eurem Innern, inwendig in euch‘ bedeuten. Die erste Bedeutung wird von *Euthym., Beza, Grot., Calov, Beng., Schleierm., de W., Bl., Ew., Mey.-Weiss* auch v. *v. Hofm.* vorgezogen und als allein statthaft verteidigt, weil Jesus nicht habe sagen können, daß das ethische Gottesreich in den Herzen der Pharisäer war. Aber dieser Grund ist durchaus nicht entscheidend, weil *ἐντὸς ὑμ.* auch im Sinne von ‚inwendig in euch‘ nicht notwendig besagt, daß das Reich Gottes wirklich in den Herzen der Pharisäer war. Dagegen ergibt die Antwort: es ist in eurer Mitte, nämlich in der Person Jesu und seiner gläubigen Jünger bereits da oder schon gekommen, keinen folgerichtigen Grund für den Satz, daß es nicht mit äußerlich sichtbaren Erscheinungen komt. Dieser Gedanke kann nur mit der Antwort: es komt in geistig innerlicher Weise, oder sein Kommen ist geistiger Art, in den Herzen der Menschen sich vollziehend, logisch richtig begründet werden. Wir müssen uns deshalb für die Uebersetzung: *in animis vestris,* ‚inwendig in euch‘ entscheiden (mit *Chrysost., Theophyl., Erasm., Luth., Calv.,* und in neuerer Zeit *Olsh., Gloeckler, Köstl., Hlgf., Schaubach* (in Theol. Studien u. Krit. 1845 S. 169 ff., *God.* u. A.); legen aber

---

ἡμέρᾳ αὐτοῦ fehlt in *BD* und ist von *Lchm.* und *Tisch. 8* weggelassen worden, schwerlich mit Recht, da es in ℵ*ALRX cet.* steht und in *BD* durch Versehen ausgefallen sein kann. In v. 28 ist statt *καὶ ὡς* (Rec.) mit *Tisch. 8* nach ℵ*BL RX καθώς* zu lesen. V. 33. Das *σῶσαι* (Rec. mit ℵ*ARXΓ cet.*) ist entweder aus Mark. oder aus 9, 24 und *περιποιήσασθαι* in *BL* u. Minusk. für ursprünglich zu halten. V. 34 f. *ὁ* vor *εἷς* (in *B* u. Rec.) hat *Tisch. 8* gestrichen, dagegen *ἡ* vor *μία* nach ℵ^{a}*ABLQRX* aufgenommen; *Mey.* hat beide gestrichen. Sicher ist *καὶ ἡ ἑτέρα* in *ADQX al.* nur Conformation nach v. 34 und *ἡ δὲ ἑτέρα* in ℵ^{a}*BLR* vorzuziehen. Der 36. V. *Δύο ἔσονται ἐν τῷ ἀγρῷ* etc. ist nur durch *D* bezeugt und Zusatz oder Glossem aus Mtth. 24, 40. In v. 37 ist *ἐκεῖ καὶ οἱ ἀετοί* in ℵ*BL* mit *Tisch. 8* statt *ἐκεῖ οἱ ἀετοί* zu lesen.

den Ton nicht auf ἐστιν in dem Sinne: es ist da, vorhanden in euren Herzen, sondern auf ἐντός inwendig, und verstehen ὑμῶν nicht von den Pharisäern in ihrer gottentfremdeten Sinnesweise, sondern von ihnen als Gliedern des zum Träger der Heilsoffenbarung erwählten Volkes: ‚in euch' s. v. a. in den Herzen derer, die nach seinem Kommen Verlangen hegen, so daß Jesus mit dieser Antwort nicht blos die innerlich geistige Natur des Reiches Gottes hervorhebt, sondern zugleich die Fragenden veranlassen will, sich über ihre Stellung zum Reiche Gottes zu prüfen.

V. 22 ff. Die weitere Aussprache Jesu über das Kommen des Reiches Gottes ist an die Jünger gerichtet und enthält einige Gedanken, die auch in der großen Rede über seine Wiederkunft zur Vollendung des Reiches Gottes Matth. 24 vorkommen. Deshalb aber ist weder mit *v. Hofm.* der Zusammenhang dieser Rede mit der vorhergehenden Frage der Pharisäer in Abrede zu stellen, noch die Rede mit den neueren Kritikern aus der ältesten, jener Parusierede zu Grunde liegenden Quelle herzuleiten. Die vorliegende Ansprache des Herrn enthält drei Gedanken: *a.* die Erscheinung des Menschensohnes zur Aufrichtung des Reichs der Herrlichkeit steht nicht jezt schon zu erwarten, vorher muß der Menschensohn vieles leiden und von diesem Geschlechte verworfen werden (v. 22—25), *b.* Bei seinem Kommen zur Aufrichtung des Reichs wird die Welt in sorgloser Sicherheit dahinleben (v. 26—30), und *c.* mit seinem Kommen wird das Gericht über die sichere Welt hereinbrechen (v. 31—37). — Von diesen drei Gedanken ist der, daß der Menschensohn leiden und von diesem Geschlechte verworfen werden müsse, bevor er das Reich Gottes aufrichten könne, unserer Rede nicht nur eigentümlich (in Mtth. 24 nicht vorkommend), sondern auch von maßgebender Bedeutung für den Inhalt der ganzen Rede und mit der Frage der Pharisäer eng zusammenhängend. Die Vorstellung von der baldigen Aufrichtung des Reiches Gottes zu einer weltbeherschenden irdischen Macht, welche der Frage der Pharisäer zu Grunde lag, hegten auch die Jünger und konten deshalb die Verkündigung Jesu von dem ihm bevorstehenden Leiden und Sterben so wenig fassen, daß noch kurz vor seinem Leiden die Zebedaiden ihn um den Ehrenplatz in seinem Reiche baten (Mtth. 20, 20 ff. Mrk. 10, 35), und nach seiner Auferstehung kurz vor seiner Himmelfahrt noch die Jünger ihn fragten, ob er in dieser Zeit das Reich Israel aufrichten werde (Act. 1, 6). Den Pharisäern nun erklärt der Herr kurz, daß sein Reich geistig-innerlicher Natur sei, nicht wie irdische Reiche komme, weil sie für weitere Belehrung nicht empfänglich waren. Die Jünger hingegen, die das Gottesreich den Völkern verkündigen sollen, bedurften eine eingehendere Belehrung über die Entwickelung desselben für die Zeit, da sie ohne ihn in der Welt sein und im Kampfe mit den Mächten dieser Welt sich nach seiner Wiederkunft zum Gericht sehnen würden. Diese Belehrung gibt der Herr ihnen hier bei der durch die Frage der Pharisäer dargebotenen Gelegenheit, indem er sich nicht nur über die Beschaffenheit und die Zeit seiner sichtbaren Wiederkunft so ausspricht,

daß er die Notwendigkeit seines Leidens betont, sondern auch sagt, daß wie gegenwärtig die Masse des Volks ins Irdische versunken sich um sein Heilswerk nicht kümmert, so auch bei seiner Wiederkunft die Menschen in sorgloser Sicherheit dahin leben und dem plötzlich hereinbrechenden Gerichte anheimfallen werden.

Der Anlaß zu dieser Rede ist verschieden von der Frage über die Zerstörung des Tempels, welche die Veranlassung zu der Parusierede Matth. 24 u. Luk. 21 gegeben hat. Die Versuche neuerer Kritiker, die beiden Reden für verschiedene Ausführungen einer einzigen von Jesu gehaltenen Rede zu erklären und bestimmen zu wollen, ob Luk. in c. 17 oder Matth. in c. 24 die ursprüngliche Gestalt derselben überliefert habe, gründen sich auf die zwiefache irrige Voraussetzung: *a.* daß Jesus nur einmal über seine Wiederkunft zur Vollendung des Reichs geredet habe, *b.* daß die evangelischen Berichte darüber Compilationen aus Quellenschriften seien, in welchen die geschichtliche Warheit der evangelischen Begebenheiten schon stark getrübt war. Für diese Voraussetzungen bieten Inhalt und Beschaffenheit der beiden Reden nicht den mindesten Anhalt. Von der Notwendigkeit des Leidens Jesu für das Kommen des Reiches Gottes findet sich in Mtth. 24 u. Luk. 21 keine Spur; ebenso wenig in der Rede Luk. 17 irgend eine Hindeutung auf die Zerstörung des Tempels oder Jerusalems. Und beide Reden haben einen festen, geordneten, ihren Veranlassungen entsprechenden Gedankengang, daß nur Befangenheit in kritischen Hypothesen das Gegenteil behaupten kann. ‚Ohne willkürlich dem einen oder andern Evangelisten Unrecht zu thun, ist *Beiden* die Ursprünglichkeit zuzugestehen, so daß Luk. 17, 22 ff. eine von Jesu gesprochene eschatologische Belehrung aufbehalten hat, welche, von Matth. nicht aufbehalten und einer früheren Zeit als Matth. 24 u. Luk. 21 angehörig, das Charakteristische hat, daß sie mit der Zerstörung Jerusalems ganz außer Zusammenhang bleibt' (*Mey.*). Die Wiederkehr aber mehrerer Gedanken in beiden Reden wird aus der Gleichheit des Stoffes begreiflich, was namentlich von den Vergleichen mit dem Blitze, der Sintflut und der Gnome von den Adlern gilt, die übrigens in der zweiten Rede bei Luk (c. 21) fehlen.

V. 22—25. Der Erwartung der baldigen Aufrichtung des messianischen Reiches, welche die Jünger gleich den Pharisäern hegten, tritt Jesus entgegen mit der Erklärung v. 22: Kommen werden Tage, da ihr begehren werdet einen der Tage des Menschensohnes zu sehen und werdet ihn nicht sehen". Die Tage des Menschensohnes sind nicht die, welche Jesus jetzt mit seinen Jüngern verlebt (*Kuin., Stier., Ew.*), sondern, wie v. 26 deutlich zeigt, die Zeit, da er das Reich Gottes, welches er jetzt verkündigt, aufrichten wird (*Grot., Olsh., de W., Bl., Mey., v. Hofm.*, auch *God.*, der jedoch damit auch die erste Auffassung combinirt). Der Gedanke des V. ist nicht der: wenn die Apostel und ihre Nachfolger in Abwesenheit ihres Herrn lange Zeit auf der Erde das Evangelium verkündigt und ihre Kräfte gegenüber dem mehr und mehr die Oberhand gewinnenden Unglauben erschöpft haben werden, wird in ihnen ein sehnsüchtiges Verlangen nach einer Kundgebung des Herrn wie in den alten Tagen entstehen (*God.*), sondern folgender: Vor der Aufrichtung des Reiches Gottes werden Zeiten schwerer Drangsale über

die Gemeinde Christi kommen, daß seine Jünger gegenüber der ihnen und ihrem Wirken feindlichen Welt sehnlich darnach verlangen werden, daß Christus sich wenn auch nur auf kurze Zeit in seiner Machtherrlichkeit offenbare. Zu ὄψεσθε ist das Object μίαν τῶν ἡμ. aus dem Vorhergehenden zu ergänzen. V. 23. Bei dem sich steigernden Verlangen nach seiner Wiederkunft „wird man euch sagen: siehe dort oder hier (ist der Menschensohn erschienen). Gehet nicht hin und folgt auch nicht nach" *sc.* denen die solches behaupten. Diese Worte beziehen sich nicht blos auf vorzeitige Ankündigungen der Parusie, sondern auf Nachrichten, daß der Messias hier oder dort erschienen sei, sind also durch das Auftreten falscher Messiasse entstanden. Mit Unrecht behauptet *Weiss,* daß die Beziehung auf falsche Propheten erst durch die Verwendung dieses Ausspruchs in Mrk. 13, 21 Mtth. 24, 26 eingebracht sei. V. 24. Solchen Gerüchten sollen die Jünger nicht nachgehen, „denn wie der Blitz, wenn er blizt, von einem Ende der Erde bis zum andern Ende leuchtet, also wird der Menschensohn an seinem Tage sein", d. h. so wird die Offenbarung des Menschensohnes, wenn sie erfolgt, allenthalben auf der ganzen Erde sichtbar sein. ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὴν *cet.* von *der* Gegend unter dem Himmel zu *der* — hin d. h. von der einen Gegend des Horizonts zur gegenüber liegenden Gegend, ist mit λάμπει zu verbinden, nicht mit ἀστράπτουσα, da der Blitz nicht von der Erde herkomt, sondern vom Himmel und über den ganzen Horizont der Erde von einem Ende bis zum andern hin leuchtet. Zur Sache vgl. Mtth. 24, 27. — V. 25. „Zuerst aber muß er (der Menschensohn) vieles leiden und von diesem Geschlechte verworfen werden." τῆς γενεᾶς ταύτης d. i. dem Geschlechte, unter welchem er jezt lebt. Aus diesem Grunde kann sein Kommen in Herrlichkeit nicht jezt schon erfolgen. Sein Leiden ist notwendig zur Vollbringung des Erlösungswerkes, welches er jezt auszuführen hat, und seine Verwerfung vonseiten des jüdischen Volks soll seiner Offenbarung in Herrlichkeit vorangehen, damit, wie in v. 37 angedeutet ist, das jetzige Geschlecht das Maß der Sünde voll mache und für das mit der Wiederkunft Christi verbundene Gericht reif werde.

V. 26—30. Und wie der Menschensohn jezt von seinem Volke nicht aufgenommen sondern verworfen wird, so wird auch bei seiner Wiederkunft die Welt nicht auf seinen Empfang bereitet sein, sondern sorglos dahin leben, bis das Gericht hereinbricht. V. 26 f. Wie es in den Tagen Noahs geworden, nämlich daß sie sorglos in irdischem Treiben dahin lebten, so wird es in den Tagen des Menschensohnes sein, nämlich wenn er zur Aufrichtung seines Reiches in Herrlichkeit erscheinen wird. V. 28 f. Mit ὁμοίως wird die Zeit Lots als ein zweites der Zeit Noahs ähnliches Beispiel angeführt. ὁμοίως heißt *desgleichen*, und ist weder ἔσται zu ergänzen (*Bl.*), noch ὁμοίως als Anfang eines neuen Satzes zu fassen, der mit κατὰ τὰ αὐτά v. 30 fortgesezt würde, so daß alles Zwischenliegende zu parenthesiren oder als Zwischensatz zu fassen wäre (*Mey.-Weiss* u. A.). Denn κατὰ τὰ αὐτά entspricht nur dem καθώς v. 28, wie in v. 26 οὕτως dem dort vorhergehenden καθώς.

Die Erinnerung an die Tage Noahs ist auch in Mtth. 24. 37—40 zur Warnung vor sorgloser Sicherheit in Betreff der Wiederkunft des Herrn erwähnt; der Hinweis auf die Tage Lots fehlt dort; und die Schilderung des Treibens der Sodomiter ist nach Gen. 19, 12 ff. entworfen. *καὶ ἔβρεξεν πῦρ κ. θεῖον* (Gott) ließ regnen Feuer und Schwefel vom Himmel ist aus Gen. 19, 24 LXX genommen. Die beiden Thatsachen sind hier anscheinend nur zur Schilderung, wie die sorglose Welt bei der Wiederkunft des Herrn zum Gericht überrascht werden wird, angeführt; aber die Erinnerung an Lots Weib in v. 32 zeigt, daß auch diesen Anführungen die Absicht zu Grunde liegt, die Jünger vor sorgloser Sicherheit zu warnen, wenn seine Wiederkunft nicht so bald erfolgen wird, als sie dieselbe erwarten. Der Tag des Menschensohnes ist in v. 30 näher bestimt als der Tag, an welchem er geoffenbart wird, in seiner Herrlichkeit vom Himmel, vgl. 1 Kor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7. Kol. 3, 3 f. 1 Petr. 4, 13 u. a.

V. 31—37. An diesem Tage gilt es, alles Irdische zu vergessen und zu verlassen, um dem Gericht zu entrinnen. Wer auf dem Dache des Hauses sich befindet, soll nicht ins Haus hinabsteigen, um dort befindliche Geräthe zu holen, und wer auf dem Felde ist soll sich nicht umwenden zu dem was hinter ihm liegt, wie das Weib Lots gethan, die wegen ihres Zurückschauens vom Verderben ergriffen wurde, vgl. Gen. 19, 26. Die Mahnung v. 31 ist in Mtth. 24, 17 f Aufforderung zur schleunigsten Flucht um dem hereinbrechenden Verderben zu entfliehen (s. d. Erkl. j. St.); hier soll sie nach *Weiss* als Mahnung alles Irdische zu vergessen und zu verlassen, um zum Empfange des wiederkehrenden Messias bereit zu sein, nicht ursprünglich sein, sondern ein Zusatz des Luk., der auch diese Gelegenheit ergreife, zum Verlassen des irdischen Besitzes zu ermahnen, welches den Gegensatz zu dem sorglos sicheren Weltleben v. 26—30 bildet, weil es sich hier nicht um eine wirkliche Flucht handle. Allein das Fliehen ist auch bei Matth. Bild schleunigen Entrinnens vor dem hereinbrechenden Gericht, und dem Hinabsteigen ins Haus und dem Umkehren auf dem Acker nach seinen Kleidern liegt doch auch Anhänglichkeit am irdischen Gute zu Grunde; und das Verlassen alles Irdischen bildet nicht den Gegensatz gegen sorgloses Weltleben, sondern gegen das Hangen des Herzens am Mammon, so daß von einer Verschiedenheit der Anwendung dieser Sprüche bei Mtth. und Luk. nicht die Rede sein kann. Wer sich nicht vom Irdischen los machen kann, dem wird es ergehen wie dem Weibe Lots. V. 33. Auch jeder Versuch, dann sein Leben vor dem Verderben zu sichern, wird fehlschlagen, und wer das zeitliche Leben verliert, wird es lebendig zeugen. Der Spruch lautet hier etwas anders als in 9, 24 und den Parallelstellen Mrk. 3, 35. Mtth. 16, 25 u. 10. 39. Statt *σῶσαι* in jenen Stellen ist hier *περιποιήσασθαι* und statt *σώσει* dort hier *ζωογονήσει* gewählt. *περιποιεῖσθαι* heißt sich verschaffen, erwerben, sich erhalten; *ζωογονεῖν* Lebendes erzeugen, Leben zeugen. Wer bei der Wiederkunft des Herrn — das ist hier der Gedanke — suchen wird sein zeitliches Leben sich zu erhalten, der wird es verlieren, und wer es verliert

oder preisgibt, der wird sich dadurch das ewige Leben sichern. Nicht von der Rettung des zeitlichen Lebens im Kampfe ist hier die Rede, sondern von der Sicherung desselben vor dem Verderben und von dem Erlangen des ewigen Lebens. V. 34 f. Zeit ist dann nicht mehr sein irdisches Gut und irdisches Leben zu retten, sondern die Zeit der Scheidung gekommen, die Zeit der Aufnahme in das Reich der Herrlichkeit und der Ausscheidung aus demselben. Die Schärfe dieser Scheidung ist durch zwei Beispiele anschaulich gemacht. Von zwei Menschen, die auf einem Lager ruhen und die bei derselben Arbeit beschäftigt sind, wird der eine angenommen werden, der andere nicht. Das zweite Bild stimt mit Mtth. 24, 41 überein (s. d. Erkl. j. St.). Aus *ταύτῃ τῇ νυκτί* ist weder zu schließen, daß die Wiederkunft Christi in der Nacht, nicht am Tage, erfolgen wird, gemäß dem Bilde: wie ein Dieb in der Nacht (*de W.*), noch ist die Nacht Bild drangsalsvoller Zeit oder Gemälde des Schaurigen (*Grot.*, *Mey.*), sondern hängt mit dem Beispiele des Ruhens auf einem Bette zusammen. Dieses Beispiel ist aber gewählt, um den Gegensatz der Ruhe und der Arbeit auszudrücken, und das Ruhen vorangestelt, um die Ankunft des Herrn zu einer ganz unverhofften Zeit darzustellen. — V. 36 des *text. rec.* ist unecht, s. die krit. Note. V. 37. Die Frage der Jünger, welche durch *ἀποκριθέντες* als Antwort auf die Rede des Herrn eingeführt ist: „wo? Herr!“ *sc.* wird diese Scheidung vor sich gehen, ist nicht Frage der Neugier (*God.*), und auch nicht schon v. 24 beantwortet (*Mey.*). Denn mit dem Ausspruche, daß die Offenbarung des Menschensohnes auf der ganzen Erde sichtbar sein werde, war noch nicht angegeben, wo das mit seiner Offenbarung beginnende Gericht über die sorglose Welt oder die v. 34 f. geschilderte Scheidung eintreten werde. Der Herr antwortet: „Wo das Aas ist, da werden sich auch die Adler sammeln“, vgl. Mtth. 24, 48. Diese sprichwörtliche Sentenz besagt: Wo das religiös sittliche Leben erstorben ist, die Menschen in geistigen Tod gesunken sind, da wird das Gericht über diesen Leichnam hereinbrechen. Ein bestimter Ort ist damit nicht angegeben, und nicht mit *v. Hofm.* aus Mtth. 24, 16 f. einzutragen, daß es die heilige Stätte (Jerusalem) sein wird, wo das Gericht über die Welt in seine örtliche Erscheinung tritt. Dies hier auszusprechen, lag nicht in der Absicht dieser Rede des Herrn.

Cap. XVIII. Die Gleichnisse von der Witwe und dem ungerechten Richter und vom Pharisäer und Zöllner. Segnung der Kinder. Der reiche Jüngling. Der Lohn der Nachfolge Jesu.

V. 1—8. **Das Gleichnis von der Witwe und dem ungerechten Richter**[1] ist an die Jünger gerichtet (*αὐτοῖς* auf *τοὺς μαθητάς* 17, 22

1) V. 1. Das *καί* hinter *δέ* (Rec.) fehlt in ℵ*BLM al.* und ist warscheinlich Zusatz und mit *Tisch. 8* zu streichen; dagegen *αὐτούς* hinter *προσεύχεσθαι*,

zurückweisend) und bezieht sich darauf, wie sie immerfort beten und nicht laß werden sollen ἐγκακεῖν mutlos, lässig werden, im Beten (nach dem Contexte), nicht im Berufe (*Schleierm.*). Um was sie beständig beten sollen, das ergibt sich aus dem Inhalte des Gleichnisses und noch deutlicher aus der Anwendung v. 7 f., nämlich um das Kommen des Menschensohnes zur ἐκδίκησις τῶν ἐκλεκτῶν. Daraus ersieht man auch, daß das Gleichnis mit der vorhergehenden Rede zusammenhängt. V. 2 ff. Jesus erzählt von einem Richter in einer Stadt, der weder Gott fürchtete, noch sich vor Menschen scheute, und von einer Witwe, die ihn bat, ihr von ihren Widersachern Recht zu schaffen. Dies wolte der Richter eine Zeit lang nicht thun; hernach aber entschließt er sich dazu, weil die Witwe mit ihren Bitten ihm lästig wurde, damit sie nicht endlich komme und ihm Faustschläge gebe. παρέχειν κόπον *molestiam facessere.* ὑπωπιάζειν jemandem braune und blaue Flecken unter die Augen schlagen. *Luther* übersezt: übertäuben, und 1 Kor. 9, 27 betäuben, und bemerkt in der Randglosse: ‚d. i. daß sie mich nicht plage und martere'. Allein die uneigentliche Bedeutung des Wortes ist nicht erweislich; es entspricht dem deutschen ‚bläuen' (*Mey.*). Der Richter sezt den Fall, daß das Weib desperat würde und ihn mit der Faust ins Gesicht schlüge. V. 6 f. Diese Rede des ungerechten Richters gibt der Herr den Jüngern zu bedenken „Höret (d. h. nehmt zu Ohren) was der Richter der Ungerechtigkeit sagt. Gott aber, solte er nicht Recht schaffen . . .?" Durch δέ wird Gott als gerechter Richter dem ungerechten menschlichen Richter entgegengesezt. Wenn dieser, um das lästige Bitten des Weibes loszuwerden, sich entschloß ihr Recht zu schaffen, um so gewisser wird Gott der Gerechte seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm schreien, Recht schaffen. Das fortwährende Schreien der Auserwählten erinnert an das sehnliche Verlangen der Jünger einen Tag des Menschensohnes zu sehen 17, 22. οἱ ἐκλεκτοί sind diejenigen, welche Gott in seinem Heilsrathe durch die Predigt des Evangeliums aus der sündigen und verderbten Masse der Menschheit ausgesondert hat. Streitig ist die Erklärung des folgenden καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς (wie nach sämtlichen älteren Hdschrr. zu lesen ist). μακροθυμεῖν heißt: langmütig sein, Langmut üben, Geduld zeigen, mit ἐπί τινι Mtth. 18, 26. 29: Geduld oder Nachsicht mit einem Schuldner haben, sein Recht nicht sofort durch Verhängung von Strafe gegen ihn geltend machen: von Gott ausgesagt: Langmut gegen Sünder üben, mit der Strafe verziehen, um ihnen Zeit zur Buße zu gewähren 2 Petr. 3, 9. αὐτοῖς geht auf ἐκλεκτῶν, und der Satz lautet: er übt

---

welches in Rec. und *DEGHA al.* fehlt, von *Tisch.* nach ℵ*ABKLMQ cet.* mit Recht aufgenommen. Statt ἐκκακεῖν (in *EGMRSV al.*) ist ἐγκακεῖν durch ℵ*ABDHKL cet.* als älter beglaubigt. V. 4. Statt ἠθέλησεν (Rec. in *ΓΔΠ al.*) ist ἤθελεν in ℵ*ABDLQRX al.* entschieden vorzuziehen. So auch οὐδὲ ἄνθρωπον in ℵ*BLX* statt des nach v. 2 gebildeten καὶ ἄνθρωπον οὐκ in *ADQR al.* In v. 7 ist ποιήσῃ durch ℵ*BDGMQ al.* besser beglaubigt als ποιήσει durch *AEHKL cet.;* und καὶ μακροθυμεῖ in ℵ*ABDLQX al.* für ursprünglich zu halten, da καὶ μακροθυμῶν Rec. nur in *ΓΔΛ* sich findet.

Langmut gegen die Auserwählten, indem er auf ihr Schreien nicht sofort mit dem Gericht gegen ihre Widersacher einschreitet, sondern verzieht, um durch die Trübsal ihren Glauben zu prüfen und zu läutern. Faßt man den Satz mit den meisten Ausll. als Fortsetzung der Frage, so muß man auch οὐ μή als fortwirkend annehmen (vgl. *Winer* Gr. §. 55, 7), so daß auf beide Fragen eine bejahende Antwort erwartet wird (*Winer* §. 57, 3): solte er nicht seinen Auserwählten Recht schaffen und übt er nicht Langmut gegen sie, indem er ihr Schreien nicht sofort erhört, um ihrer Drangsal ein Ende zu machen. Damit erledigen sich die Bedenken, welche *v. Hofm.* gegen die Fassung der Worte als Frage erhoben und für so bedeutend erachtet hat, daß er den Satz als Antwort auf die vorhergehende Frage zu fassen unternommen hat: nämlich ‚als eine die Frage in der Art bejahende Antwort, daß das steigernde καί etwas bringt, was noch etwas Anderes und mehr ist als die bloße Bejahung der Frage', in dem Sinne: ‚Gott wird seinen Erkorenen, die Tag und Nacht zu ihm schreien, nicht blos gewißlich Recht schaffen, sondern auch die Langmut die er übt ist Langmut gegen sie'. Aber diese Auffassung läßt sich grammatisch durch Verweisung auf *Kühner* Gr. II S. 1047 u. 1070 nicht rechtfertigen. Die Fälle, wo mit καί die Antwort begint, sind aus Dichtern entnommen, wo die Erwiderung eine Fortsetzung der Rede des Anderen ist und aus derselben die Bejahung oder Verneinung der Frage erkant werden kann, was auf die vorliegende Stelle keine Anwendung leidet; und steigernde Bedeutung hat καί für sich allein in der Antwort nicht, sondern nur καὶ ... γέ, καὶ τοῦτο u. a. (*Kühn.* S. 1047). Noch weniger haltbar ist die von *Mey.-Weiss* adoptirte Erklärung von *Bornemann* (in Studien der Sächs. Geistlichkeit I S. 69 f.): ‚und zögert er ihret wegen?' Denn μακροθυμεῖν bed. nicht zögern, und der Sinn dieser Uebersetzung ‚ist es seine Sache in Bezug auf sie sein Einschreiten zu verzögern, seine Hilfe auf die lange Bank zu schieben', enthält einen context- und schriftwidrigen Gedanken; endlich ist die Ergänzung des μή *nonne* nach καὶ grammatisch nicht belegbar, da οὐ μή im Vordersatze nicht Fragpartikel, sondern verstärkte Negation ist. Aehnlichen Schwierigkeiten unterliegt die Annahme von *Beng., Ew.* u. *God.*, daß καὶ μακροθυμ. ἐπ' αὐτ. hebraisirend an τῶν βοώντων anzuschließen sei: ‚und über die er langmütig ist' oder in dem Sinne: ‚wenn er auch seinen Zorn wegen der Bedrückung seiner Auserwählten zurückhält' (*God.*), selbst wenn man die Lesart μακροθυμῶν vorziehen wolte, da καί nicht für καίτοι steht, obwol es schon *Theophyl.* so gefaßt hat. Auch *Luther* in der Uebersetzung: ‚und solte Geduld darüber haben', hat den Sinn verfehlt. — In v. 8 beantwortet der Herr seine Frage mit λέγω ὑμῖν „ich sage euch, er wird ihnen Recht schaffen in Schnelle". ἐν τάχει geht nicht auf die Gegenwart, da Jesus dies sagt, sondern auf die Zeit, da seine Auserwählten Tag und Nacht rufen werden. Dann wird Gott ihnen bald Recht schaffen durch das Gericht, welches der Menschensohn bei seiner Wiederkunft über die Welt halten wird. Diese Beziehung der Worte ergibt sich aus der folgenden Frage: „Doch der

Menschensohn, wenn er komt, wird er wol den Glauben finden auf der Erde?“ *τὴν πίστιν* ist der Glaube an Christum als Erlöser. Dieser Glaube sezt das Dasein von Bekennern Christi auf Erden bei seiner Wiederkunft voraus. In dieser Frage liegt also eine ernste Mahnung, im Kampfe wider die Welt Glauben zu halten, und unablässig zu beten.

V. 9—14. **Das Gebet des Pharisäers und des Zöllners.**[1] Die Einführung dieser Parabel mit den Worten: „Er sprach aber auch zu einigen, die auf sich selbst vertrauten, daß sie gerecht seien, und die übrigen verachteten“, weist auf keinen zeitlichen Zusammenhang derselben mit der vorhergehenden hin. Der Evangelist hat sie nur aus dem sachlichen Grunde an dieselbe angereiht, weil sie die rechte Weise zu beten lehrt. *πρός τινας* könte heißen: in Bezug auf etliche, wie *πρός* v. 1 bei sachlichem Objecte u. Mrk. 12, 12 bei Personen gebraucht ist; näher liegt aber die Uebersetzung: zu einigen, da Luk. sehr häufig *εἰπεῖν* mit *πρός* bei persönlichem Objecte construirt, z. B. 1, 13. 18. 34. 61. 2, 34—48 f. 3, 12. 13. 4, 23. 43. 5, 4. 10. 22. 33 u. ö. Die Personen sind nur nach ihrem Charakter bezeichnet, wonach sie die Denk- und Sinnesweise der Pharisäer teilten, wenn sie auch nicht zur Partei derselben gehörten. Sie vertrauten auf ihre bürgerliche Rechtschaffenheit, hielten sich für gerecht vor Gott, weil sie grobe Gesetzübertretungen vermieden und die religiösen Satzungen beobachteten. V. 10. Jesus führt zwei Menschen vor, einen seiner Gerechtigkeit vor Gott sich bewußten Pharisäer und einen Zöllner als Bild eines Ungerechten oder Sünders, die in den Tempel gingen, um zu beten. V. 11. Der Pharisäer stelte sich hin und betete. *πρὸς ἑαυτόν* gehört nicht zu *σταθείς*: stelte sich hin abgesondert (*Beza, Grot., Ew.* u. A.), was *καθ' ἑαυτόν* wäre, sondern zu *προσηύχετο* betete in Bezug auf sich; nicht: bei sich oder für sich (*Luth., Bng., Olsh., de W., Bl., Mey.*), so daß der Sinn wäre: ‚laut werden lassen durfte er natürlich ein solches Gebet nicht‘ (*Mey.*). Denn dies kann *πρὸς ἑαυτόν* bei Verbis des Redens nur dann heißen, wenn man sich mit sich selbst bespricht, nicht aber in Verbindung mit dem zu Gott gerichteten *προσεύχεσθαι* (vgl. *v. Hofm.*). Er dankt Gott, daß er nicht ein Sünder ist, wie die übrigen Menschen, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher, oder auch wie dieser Zöllner (*οὗτος* geringschätzig auf ihn als einen notorischen Sünder blickend). Dann zählt er v. 12 seine guten Werke auf: zweimaliges Fasten in der Woche. *τὸ σάββατον* die Woche wie Mrk. 16, 9 u. 1 Kor. 16, 2; über das Fasten

---

1) In v. 11 hat *Tisch. 8 πρὸς ἑαυτόν*, welches in *BL* hinter und in der Rec. (*ADQX al.*) vor *ταῦτα* steht, nur auf Grund von ℵ, wo es fehlt, gestrichen; mit Unrecht, da es vor *προσηύχετο* leicht durch Versehen ausgefallen sein kann. V. 13. Statt der Rec. *καὶ ὁ τελώνης* hat *Tisch.* aus ℵ*BGL al. ὁ δὲ τελ.* aufgenommen, und *εἰς* vor *τὸ στῆθος*, weil in ℵ*BDKLQX al.* fehlend, mit *Lchm.* weggelassen. V. 14. Die *Elzevir*'sche Lesart *ἢ ἐκεῖνος* ist nur durch Minuskeln bezeugt. *Griesb.* und *Scholz* haben nach *APQXΓΔΠ al. ἢ γὰρ ἐκεῖνος* aufgenommen, *Lchm.* nach ℵ*BL παρ' ἐκεῖνον. D* hat *μᾶλλον παρ' ἐκεῖνον τὸν φαρισαῖον* erklärend. *Tisch. 8* hat den *Griesb.*'schen Text beibehalten.

am Montage und Donnerstage jeder Woche s. zu Mtth. 6, 16. „Ich verzehnte alles (gebe den Zehnten von allem) ὅσα κτῶμαι was ich erwerbe (nicht *possideo*, was κέκτημαι heißen müßte); also nicht blos nach der Vorschrift des Gesetzes von den Thieren der Herde und den Früchten des Feldes und der Bäume, sondern auch von Küchenkräutern (11, 42), also mehr als das Gesetz verlangt; vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 71. S. 359. ‚Dafür dankt er Gott, aber nicht als etwas, das er durch ihn geworden, sondern dafür daß er so ist (*v. Hofm.*). — V. 13. Anders der Zöllner. Der steht μακρόθεν d. h. nicht: ferne von dem Pharisäer (*Mey.*), sondern vom Altare, der Stätte der göttlichen Gnadengegenwart, in dessen Nähe der Pharisäer sich gestelt hatte; und ‚wolte nicht einmal seine Augen zum Himmel erheben" s. v. a. mit niedergeschlagenen Augen, „sondern schlug an seine Brust" — Geberde tiefen Schmerzes über seine Sünden, und flehte, daß Gott ihm, dem Sünder gnädig sein wolle. — V. 14. Die Anwendung: „Ich sage euch: hinabging dieser gerechtfertigt (von Gott als gerecht angenommen) in sein Haus, fürwahr vor jenem". Streitig ist bei den lezten Worten Lesart und Erklärung. Nach der Rec. ἢ ἐκεῖνος wäre ἤ comparativisch zu fassen, wie 15, 7: vor jenem. Nach dem *Griesb.*'schen Texte ἢ γὰρ ἐκεῖνος müßten die Worte mit *Bornemann* fragend genommen werden: ‚oder (ging) denn jener (gerechtfertigt heim)? Aber γάρ nach dem fragenden ἤ ist im Sprachgebrauche nicht zu belegen; auch die Frage dem Zusammenhange nicht entsprechend, da λέγω ὑμῖν eine einfache kategorische Erklärung erwarten läßt und auch bringt, die durch eine angefügte Frage nur abgeschwächt würde. Diese Lesart kann also nicht richtig sein. Einen passenden Sinn ergibt die Lesart παρ' ἐκεῖνον (in ℵ*BL*): gerechtfertigt über jenen hinaus (vgl. *Winer* Gr. §. 377), und aus παρ' konte leicht durch Schreibfehler γάρ entstehen; nur bleibt dabei das ἤ im Texte unerklärlich, da der Vermutung, daß es durch Verschmelzung des παρ' ἐκεῖνον mit dem glossirenden ἢ ἐκεῖνος in den Text gekommen sei (*Mey.*) der Umstand entgegensteht, daß ἢ ἐκεῖνος sich nur in Minuskeln findet, und ἤ viel früher bezeugt ist. Wir werden also annehmen müssen, daß η παρ' ἐκεῖνον die ursprüngliche Lesart war, und zwar ἤ nicht ἤ lautend: ‚fürwahr vor jenem', aber ἤ als überflüssig scheinend, oder weil man es ἤ (oder) las als unpassend in Wegfall kam. Der Umstand, daß ἤ fürwahr im N. Test. nicht weiter vorkomt, kann schwerlich einen triftigen Grund gegen diese Annahme liefern. — Dieses Urteil motivirt der Herr mit der allgemeinen Sentenz: wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden u. s. w., wie 14, 11.

Von v. 15 an trift Luk. wieder mit den Berichten des Mark. und Matth. zusammen. Die drei v. 15—30 berichteten Vorgänge sind in Mark. 10, 13—30 und Mtth. 19, 13—30 in derselben Reihenfolge erwähnt, dort als Begebnisse auf der Reise Jesu nach Jerusalem; hier dagegen sind sie um der Lehren willen, die sie enthalten, und wegen ihres sachlichen Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden mitgeteilt, wobei die geschichtlichen Umstände nur kurz angedeutet sind.

V. 15—17. **Die Segnung der Kinder.**[1] Vgl. Mtth. 19, 13—15. Mrk. 10, 13—16. Von dieser Begebenheit erwähnt Luk. nur, wie Jesus sich gegen die Jünger, als diese das Zubringen von Kindern zu ihm, damit er sie anrühre d. h. durch Handauflegung segne (Mtth. v. 13), abwehren wolten, über die Bedingung zur Teilnahme am Reiche Gottes aussprach, ohne anzugeben, daß er die Kinder auf seine Arme nahm und unter Handauflegung segnete. Die Erklärung dieser Aussprüche s. zu Mtth. u. Mark.

V. 18—27. **Der reiche Jüngling.**[2] Vgl. Mtth. 19, 16—26. Mrk. 10, 17—27. Auch von diesem, den Luk. als *ἄρχων τις* bezeichnet, ist weder angegeben, daß er zu Jesu kam, noch daß er, als Jesus ihn aufforderte, seine Güter zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben und dann ihm nachzufolgen, davonging, sondern nur, daß ein *ἄρχων* Jesum fragte, was er thun solle, um das Reich Gottes zu erben (vgl. v. 18 mit Mtth. v. 16 u. Mrk. v. 17), und daß er über den Bescheid, den Jesus ihm erteilte, sehr traurig wurde (vgl. v. 22 mit Mtth. v. 22 und Mrk. v. 22), weil Luk. den Vorgang nur um der Aussprüche Jesu über die Schwierigkeit des Einganges Reicher in das Reich Gottes willen in sein Evangelium aufgenommen hat. Im Uebrigen stimt seine Relation sachlich ganz mit der in den beiden andern Evangelien überein, schließt sich aber in der Form der Darstellung enger an Mark. als an Matth. an, und ist nur etwas kürzer gefaßt. Die Erklärung s. zu Matth. und Mark.

V. 28—30.[3] Auch der durch eine Frage des Petrus veranlaßte Ausspruch über die alles Irdische verleugnende **Nachfolge Jesu** lautet wie in Mrk. 10, 28—30 u. Mtth. 19, 27 u. 29; nur ist die Specificirung der irdischen Vergeltung kürzer als bei Mrk. gefaßt und der Spruch v. 31 (Mtth. u. Mrk.) weggelassen, weil Luk. denselben schon 13, 30 gebracht hat und die Anwendung desselben auf die vorliegende Frage des Petrus nicht für notwendig erachtete. Die Erklärung s. zu Mtth. und Mrk.

---

1) V. 15. Statt der Rec. *ἐπετίμησαν*, die nach Mtth. conformirt erscheint, hat *Tisch. 8* aus ℵ*BDGL al.* *ἐπετίμων* aufgenommen, und in v. 16 nach ℵ*BL* *προσεκαλέσατο αὐτὰ λέγων* statt der Rec. *προσκαλεσάμενος αὐτὰ εἶπεν* (in *AIPXΓ al.*) vorgezogen.

2) V. 21. Die Rec. *ἐφυλαξάμην* (in *DIPXΓ al.*) ist aus Mrk. eingekommen und nach ℵ*ABL* *ἐφύλαξα* zu lesen. Ob aber *μου* hinter *νεότητος* mit *Tisch.* zu streichen sei, weil es in *BD* fehlt, bleibt fraglich. In v. 22 ist mit *Tisch. 8* *ταῦτα* (in der Rec.) hinter *ἀκούσας δέ* als verdeutlichender Zusatz nach ℵ*BDL* zu tilgen, und statt *ἐν οὐρανῷ* (Rec.) nach ℵ*ABDLR* *ἐν οὐρανοῖς* zu lesen. Außerdem hat *Tisch.* *διάδος* aus *BPXΓΔΠ* statt *δός* in ℵ*ADILM al.* aufgenommen, und in v. 23 *ἐγενήθη* aus ℵ*BL* statt der Rec. *ἐγένετο;* ferner in v. 24 *εἰσπορεύονται* nur nach *BL* statt *εἰσελεύσονται.* In v. 25 bieten ℵ*BD* *διὰ τρύματος βελόνης*, welches *Tisch. 8* der vermutlich nach den Parallelstellen conformirten Rec. *διὰ τῆς τρυμαλιᾶς ῥαφίδος* vorgezogen hat.

3) In v. 28 ist *ἀφέντες τὰ ἴδια* in ℵ^{c}*BDL* der nach Mtth. u. Mark. conformirten Rec. *ἀφήκαμεν πάντα καί* vorzuziehen. In v. 30 entspricht *ἀπολάβῃ* in ℵ*ALPRX cet.* dem Sprachgebrauche des Luk., vgl. 16, 25. 6, 34. 23, 41, wonach das Simplex *λάβῃ* in *BDM al.* aus Mark. zu stammen scheint.

C. Die messianische Bezeugung Jesu in Jericho und Jerusalem und die Vollendung seines Werkes durch Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt. Cap. XVIII, 31 — XXIV.

Mit der Ankündigung seines Todes und seiner Auferstehung, mit welcher Jesus auf dem Wege nach Jerusalem seine Jünger nochmals an den ihm dort bevorstehenden Lebensausgang erinnerte, nimt Luk. den geschichtlichen Faden des evangelischen Berichts über das messianische Wirken Jesu unter seinem Volke wieder auf, und erzählt in wesentlicher Uebereinstimmung mit Matth. und Mark., wie Jesus sich schon bei Jericho und weiter bei seinem Einzuge in Jerusalem vor allem Volke als der erwartete Messias bezeugte, und als solcher im Tempel mit königlicher Machtbefugnis auftrat, seine Widersacher zur Anerkennung seiner gottmenschlichen Hoheit nötigte und mit der Ankündigung seiner Wiederkunft zum Gerichte seine Lehrthätigkeit beschloß, sodann freiwillig sich dem Todesleiden unterzog und am dritten Tag von den Todten auferstand, sich wiederholt seinen Jungern als der Auferstandene offenbart, ihnen aus der Schrift die Notwendigkeit seines Leidens und Todes und seiner Auferstehung erwies und dann vor ihren Augen sichtbar gen Himmel fuhr. — Die eingehendere Darlegung des Inhaltes dieses lezten Teils unseres Evangeliums im Vergleiche mit den entsprechenden Berichten des Matth. u. Mark. s. in der Einl. S. 166—168 und im Comment. zu Mtth. S. 386 f. 409 f. u. 503 f.

Cap. XVIII, 31—43. Die Leidensverkündigung und die Bindenheilung bei Jericho.

V. 31—34. **Die Verkündigung des Leidens und Todes und der Auferstehung.**[1] Vgl. Mtth. 20, 17—19. Mrk. 10, 32—34. Schon vor seinem Aufbruche aus Galiläa hatte Jesus seinen Jüngern zweimal verkündigt, daß der Menschensohn vieles leiden, von den Obersten seines Volkes verworfen werden und sterben, aber am dritten Tage auferstehen müsse, vgl. 9, 22 u. 44. Mtth. 16, 21 u. 17, 2. Mrk. 8, 31 u. 9, 44. Jezt da er sich mit ihnen Jerusalem näherte, wiederholt er den Zwölfen diese Verkündigung in viel bestimterer Weise, indem er ihnen sagt, daß er den Heiden werde überliefert, verhöhnt, verspottet und verspeiet werden, daß sie ihn geiseln und tödten werden, und daß er am dritten Tage auferstehen werde, mit der nur von Luk. v. 31 erwähnten Angabe, daß alles durch die Propheten von dem Menschensohn

---

1) V. 31. Statt der Rec. *Ἱεροσόλυμα* (in *APX al.*) hat *Tisch. 8* aus ℵ*BDL R al.* die Form *Ἱερουσαλήμ* aufgenommen, die Luk. meistenteils braucht.

Geschriebene zum schließlichen Vollzuge kommen werde (τελεσθήσεται). Geweißagt ist dies besonders in Jes. 53 von dem Leidensgeschicke des Knechtes Gottes und dessen herrlicher Wendung, und durch Zacharja in der Weißagung von der schmählichen Ablohnung des guten Hirten 11, 12 ff., von der Wehklage des Volkes über den, welchen sie durchbohrt haben 12, 10, und von dem Schwerte, welches den Hirten schlagen wird 13, 7. In der folgenden Leidensgeschichte erwähnt Luk. die Geiselung nicht ,woraus *Weiss* schließt, daß er diese Weißagung aus Mark. aufgenommen habe; näher liegt die Annahme, daß Luk. über die evangelische Geschichte mehr wußte, als er in seinem Evangelium berichtet, und auch bei Theophilus eine davon unabhängige Kentnis voraussetzen konte (*v. Hofm.*). Die Verkündigung ist mit den Worten eingeleitet: „Zu sich nehmend die Zwölfe sagte er zu ihnen: siehe wir gehen hinauf nach Jerusalem", wobei aus 9, 51 und 17, 11 vorausgesezt ist, daß Jesus auf der Reise dorthin begriffen war. παραλαβών ist bei Mtth. durch κατ' ἰδίαν verdeutlicht. τῷ υἱῷ τ. ἀνθρ. gehört zu γεγραμμένα, nicht zu τελεσθήσεται. In Betreff des übrigen s. die Erkl. zu Mtth. 20, 18 f. Die Bemerkung v. 34, daß die Zwölfe diese Verkündigung Jesu nicht begriffen, fehlt bei Mtth. n. Mark. hier, und wiederholt nur was schon 9, 45 berichtet ist, wo auch Mrk. 9, 32 das Nämliche erwähnt hat.

V. 35—43. **Die Heilung des Blinden bei Jericho.** Vgl. Mtth. 20, 29—34. Mrk. 10, 46—52. An die Leidensverkündigung haben Matth. u. Mark. die Bitte der Zebedaiden um Ehrenplätze im messianischen Reiche angereiht. Diesen Vorfall hat Luk. nicht aufgenommen, sondern von dem über Jesu Reise nach Jerusalem Ueberlieferten sofort die Heilung des Blinden am Wege bei Jericho mitgeteilt als einen Vorgang, bei welchem Jesus sich offen vor der ganzen ihn begleitenden Volksmenge als Messias kundgab, indem er sich zu dem Rufe des Blinden: „Jesu, Sohn Davids, erbarme dich mein", bekannte, auf seinen Zuruf hin stille hielt, den Blinden herzuführen ließ, so daß die Aufmerksamkeit der ganzen Menge sich auf das richtete, was er zu thun willens war, und dann des Blinden Bitte, ihm das Augenlicht wiederzugeben, erfülte mit dem Worte: „Dein Glaube hat dir geholfen". ἡ πίστις σου ist der Glaube an Jesum als Sohn Davids d. h. als Messias, in welchem der Blinde sich durch die Drohung der dem Zuge Voraufgehenden, daß er schweigen solle, nicht irre machen ließ, vielmehr noch lauter seine Bitte wiederholte. — Hinsichtlich der Differenzen der drei Berichte über dieses Factum s. die Erkl. zu Matth., wo wir auch schon den Grund angegeben haben, aus dem Luk. dasselbe abweichend von den anderen Evangelisten vor den Einzug Jesu in Jericho gesezt hat. Luk. schließt diese Begebenheit mit der Bemerkung, daß nicht nur der Geheilte Jesu nachfolgte, Gott preisend, sondern auch alles Volk, welches die Heilung gesehen, Gotte Lob gab.

Cap. XIX. Die Einkehr Jesu bei Zachäus. Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden. Der Einzug in Jerusalem und die Tempelreinigung.

V. 1—10. **Jesu Einkehr bei Zachäus.**[1] V. 1. In Jericho eingetreten zog Jesus durch die Stadt. Das Folgende begab sich demnach weder beim Eingange vor dem Thore (*Ew.*), noch beim Ausgange aus der Stadt (*Bl.*), sondern auf der durch die Stadt führenden Straße nach Jerusalem. V. 2. In Jericho wohnte *Zachaeus*, ein Oberzöllner und reicher Mann. *Ζακχαῖος* hebr. זַכַּי (Esr. 2, 9. Neh. 7, 14). Der Name bezeichnet den Mann als Juden, vgl. v. 9. *ἀρχιτελώνης* Vorsteher der Zolleinnehmer zu Jericho, wo teils als Grenzort nach Peräa hin, besonders aber wegen der dortigen Balsam-Production und Ausfuhr eine römische Zollstätte war. Dieser Mann hegte das Verlangen, Jesum auf dem Durchzuge zu sehen (*τίς ἐστιν* wer unter den Dahinziehenden Jesus sei). Da er aber klein von Statur (*τῇ ἡλικίᾳ*) nicht im Stande war, von der Straße aus Jesum unter der ihn umgebenden Volksmenge zu erkennen, so lief er dem Zuge voraus und stieg auf einen an der Straße stehenden Maulbeerfeigenbaum, um von diesem erhöhten Standorte aus Jesum beim Vorüberziehen deutlich zu sehen. *εἰς τὸ ἔμπροσθεν* zu der vor ihm liegenden Gegend hin. *συκομορέα*, auch *συκομορία* und häufiger *συκόμορος* der Maulbeerfeigenbaum, ein in den Ebenen Palästina's sehr häufiger Baum, s. *Riehm*, Hdwb. d. bibl. Altert. S. 962 f. *ἐκείνης sc. ὁδοῦ διέρχεσθαι* jenes Wegs durchkommen. — V. 5 f. Als Jesus an die Stelle kam, blikte er auf und sagte zu ihm: „Zachäus, steig eilend herab, denn heute muß ich in deinem Hause bleiben (d. h. übernachten), worauf er eilends herabstieg und Jesum mit Freuden aufnahm. Ob Jesus durch die auf den Baum gerichteten Blicke des Volks oder aus innerem Antriebe zum Aufblicken bewogen wurde und den Namen des Mannes von der Umgebung erfuhr (*God.*), läßt sich aus dem Berichte nicht entnehmen; aber eben so wenig läßt sich aus der Nichterwähnung des Anlasses schließen, daß er vermöge seines übernatürlichen Wissens sowol den Standort des Zachäus als auch seinen Namen erkante (*Olsh., v. Hofm.*). Gewiß ist nur soviel, daß ihm Zachäus vorher persönlich nicht bekant war, und daß er vermöge seiner übernatürlichen Herzenskentnis den Oberzöllner durchschaute und in ihm eine nach dem Heile verlangende Seele erkante und deshalb bei ihm einzukehren beschloß. — V. 7. Und alle die dies sahen murreten darüber, daß Jesus bei einem Sünder eintrat, Herberge bei ihm zu

---

1) V. 2. Statt *καὶ οὗτος ἦν* (Rec. *AQR al.*) ist nach *BKΠ* mit *Lchm. καὶ αὐτὸς* (*ἦν*) zu lesen, während *Tisch. 8* nach ℵ*L καὶ ἦν* vorgezogen hat. V. 4. Dem einfachen *ἔμπροσθεν* (Rec.) ist nach ℵ*BL* mit *Tisch. εἰς τὸ ἔμπροσθεν* vorzuziehen und das nur durch *A* und Minusk. bezeugte *δι'* vor *ἐκείνης* zu streichen. In v. 5 fehlt *εἶδεν αὐτὸν καὶ* in ℵ*BL*, kann aber vor dem ähnlichen *εἶπεν* ausgefallen sein, da für die Zusetzung kein Grund ersichtlich. In v. 8 ist die Rec. *τὰ ἡμίση* durch *ΓΠ al.* ungenügend beglaubigt und nach ℵ*BL τὰ ἡμέσεια* mit *Tisch.* zu lesen.

halten (*καταλῦσαι*). Die Murrenden sind natürlich Juden, und murreten nicht erst am andern Morgen (*Schleierm.*), sondern als sie Jesum bei Zachäus einkehren sahen. V. 8. Von dem Aufenthalte Jesu im Hause des Oberzöllners wird weiter nichts erwähnt, als nur von der Wirkung, welche die ihm erwiesene Huld auf ihn machte. Er trat hin (*σταθείς*) und sprach zum Herrn: „Siehe die Hälfte meines Vermögens gebe ich den Armen und wenn ich von jemand etwas erpreßt habe, so erstatte ich es vierfach". *συκοφαντεῖν* s. zu 4, 14. Um dieses Gelübde zu würdigen hat man daran erinnert, daß im Gesetze vierfache Erstattung bei Diebstahl bestimt war (Ex. 21, 37), hat aber dabei nicht in Betracht gezogen, daß diese Bestimmung nur für den Fall gilt, wenn der Dieb das Gestohlene schon verbraucht oder veräußert hatte, dagegen wenn das Gestohlene noch vorhanden war, wie auch bei Veruntreuung anvertrauten oder gefundenen fremden Eigentums nur zweifache Erstattung festgesezt war (Ex. 22, 3 u. 8), und falls der Dieb oder Unehrliche in sich ging und aus eigenem Antriebe das Gestohlene, Veruntreute oder Vorenthaltene erstattete, dann nur der volle Betrag mit Zulegung eines Fünftels über den Wert zu erstatten war (Lev. 5, 21). Die Erstattung, zu der sich Zachäus in Bezug auf erpreßtes oder mit Unrecht an sich gebrachtes Gut aus freien Stücken erbot, geht demnach weit über die gesetzlichen Forderungen hinaus. Richtig bemerkt aber *v. Hofm.* über diese Erklärung des Zachäus: ‚Nicht sagt er, daß er seine Zöllnerstelle aufgeben, sondern nur, daß er sein darin erworbenes Vermögen den Armen seines Volks zugute kommen lassen und etwa begangenes Unrecht, wenn es ihm nachgewiesen wird, gutmachen will'. — V. 9 f. Der folgende Ausspruch Jesu ist keine Antwort auf die Aeußerung des Zachäus, denn Jesus redet von ihm in der dritten Person; also *πρὸς αὐτόν* nicht ‚zu ihm', sondern ‚in Bezug auf ihn' zu übersetzen. Eine directe Antwort erwartete wol auch Zachäus nicht. Nach *Mey.* redet Jesus zwar zum Zachäus, aber nicht in der zweiten Person (*τῷ οἴκῳ σου*), weil die Rede zugleich jenen Murrenden (v. 7) zur Zurechtweisung dienen, mithin eine allgemeinere Bestimmung haben solte. Aber natürlich ist diese Annahme nicht und durch den Inhalt der Rede nicht gefordert. Was Jesus v. 9 f. sagt, hat er den Jüngern mit Rücksicht auf das Murren des Volkes über seine Einkehr bei dem Zöllner gesagt; ob vor dem Weggange aus dessen Hause oder nachher, läßt sich nicht bestimmen. „Heute ist diesem Hause Heil geworden, gemäß dem daß (*καθότι* wie 1, 7) auch er ein Sohn Abrahams ist." D. h. obgleich ein Zöllner ist er doch nicht minder wie die, welche ihn als Sünder seiner Zugehörigkeit zum Volke der Verheißung für unwert halten, ein Glied dieses Volkes. *σωτηρία* ist diesem Hause widerfahren nicht blos insofern Jesus dasselbe sich zur Herberge wählte, sondern hauptsächlich durch die Wirkung, welche Jesu Einkehr auf Zachäus übte, daß er dadurch zum Heile in Christo, zur Rechtfertigung des Sünders vor Gott gelangte. *σωτηρία* ist nach *σῶσαι* v. 10 zu verstehen; denn mit dem Ausspruche: „gekommen ist der Menschensohn zu suchen und zu retten das Verlorene" begründet

Jesus ja sein über des Zachäus Haus gefälltes Urteil. — In diesem Ausspruche liegt die Bedeutung dieses Vorganges, um deretwillen Luk. ihn in sein Evangelium aufgenommen hat, nämlich als einen factischen Beweis, wie Jesus auf dem Wege nach Jerusalem sich als Retter der Verlorenen vor allem Volke kundgethan hat.

V. 11—27. **Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden.**[1] Der Anlaß zu diesem Gleichnisse ist in v. 11 angegeben: „Da sie aber dieses hörten, sprach er weiter ein Gleichnis, weil er Jerusalem nahe war und sie meineten, daß alsbald das Reich Gottes in die Erscheinung treten solte." *αὐτῶν* und *αὐτοῖς* kann nicht auf die Murrenden v. 7 bezogen werden, weil kein anderes pluralisches Subject vorhergegangen sei (Mey.), da das Gleichnis keine specielle Beziehung auf das Murren v. 7 enthält und die Annahme, daß sich alles von v. 7 an Erzählte vor den Augen und Ohren der Volksmenge, die Jesum in das Haus des Zachäus eintreten sah, also unter der Thür oder höchstens im Vorhofe des Hauses zugetragen habe (*Mey.*), gar zu wunderlich ist. *αὐτῶν* sind die im Geleite Jesu befindlichen Jünger und *ὄχλοι*, die von seiner Wanderung nach Jerusalem die Aufrichtung des messianischen Reiches in irdischem Glanze erwarteten, weil ihnen was er über das dort ihm bevorstehende Leidensgeschick gesagt hatte, eine unverständliche Rede geblieben war (18, 34). Damit diese durch seinen Ausspruch v. 9 u. 10, den sie gehört hatten, in ihrer Meinung von der alsbaldigen herrlichen Offenbarung des Reiches Gottes nicht bestärkt werden möchten, hielt Jesus es für nötig, zu dem v. 9 f. Gesagten noch das folgende Gleichnis hinzuzufügen (*προσθεὶς εἶπεν παραβ.* hebraisirend für *προσθεὶς παραβολὴν εἶπεν*). — V. 12 ff. Das Gleichnis:[2] Ein Mann von edler Herkunft zog in ein fernes Land, um für sich ein Königtum zu empfangen

---

1) Ueber das Verhältnis dieser Parabel zu der ähnlichen in Mtth. 25, 14—30 haben wir schon zu Matth. bemerkt, daß die Verschiedenheiten beider weder aus getrübter Ueberlieferung noch aus verschiedener Bearbeitung einer von Jesu gesprochenen Parabel durch die Evangelisten herrühren, sondern Jesus selbst den Gedanken der Rechenschaft, welche die Jünger einst werden abzulegen haben, bei verschiedenen Veranlassungen wiederholt und nach dem jedesmaligen Zwecke seiner Rede die parabolische Einkleidung modificirt habe. Hier in unserer Stelle ist nicht blos der Zug von dem Proteste der Bürger gegen das Königtum des Edlen ein neues durch die messianische Erwartung des Volks veranlaßtes Moment der Parabel, sondern auch die Verteilung der Pfunde an die Knechte verschieden von der in Matth. 25 und selbst die Reise des Edlen ganz anders, und zwar der in v. 11 genanten Veranlassung entsprechend motivirt. Die Behauptung, von *Weizs.* und *Weiss*, daß die Einleitung v. 11 von Luk. aus einem Zuge der Parabel erschlossen sei, der mit der lehrhaften Pointe der Parabel nichts zu thun habe, ist ein willkürlicher Machtspruch grundloser kritischer Hypothesen, der durch die ebenso grundlose Behauptung, daß die Reise zum Empfange des Königtums lediglich allegorisirende Ausmalung des Gleichnisses sei und die Einschaltung der Züge in v. 14 u. 27 veranlaßt habe, nicht zur Warheit erhoben wird.

2) V. 13. Statt der nur durch *ΓΔΛ al.* bezeugten Rec. *ἕως* haben *Lachm.* und *Tisch. 8 ἐν ᾧ* aus *ℵABDKLR al.* aufgenommen; *ἕως* ist offenbar Interpretament. In v. 15 hat *Tisch. 8 δεδώκει* aus *ℵBDL* statt der Rec. *ἔδωκεν* (in *ARΓΔΛ al.*) aufgenommen; und in v. 17 *εὖγε* nach *BD*, da die Rec. *εὖ* aus

und dann zurückzukehren. Und rief zehn von seinen Knechten und übergab ihnen zehn Minen, mit dem Auftrage: „Treibet Geschäfte, derweil ich komme“. In *εἰς χώραν μακράν* liegt ebenso wenig ein Gegensatz zu *παραχρῆμα* als in *λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν* eine Andeutung, daß bis dahin ein Anderer König gewesen (*Mey.*). Auf solche Einlegung verfiel man nur infolge der irrigen Voraussetzung, daß Jesus den Stoff zu diesem Gleichnisse aus der Geschichte des Herodes und Archelaus, die in Rom sich das Königtum verleihen ließen, entnommen habe. Dagegen spricht schon der Umstand entscheidend, daß Jesus mit dem *ἄνθρωπος εὐγενής* sich selbst meint, wobei ihm nicht in den Sinn kommen konte, sein Königtum mit dem des Herodes zu parallelisiren. Die *δέκα δούλους ἑαυτοῦ* sind nicht alle Knechte des Edlen, sondern nur eine Auswahl aus denselben, deren Brauchbarkeit er für den Dienst in seinem Reiche erproben wolte. Jedem von ihnen gab er eine Mine; den zehn zusammen aber nicht sein ganzes Vermögen (wie in dem Gleichnisse Mtth. 25, 14), sondern nur eine mäßige Summe, um damit Handelsgeschäfte zu treiben. Sind nämlich griechische Minen zu 100 Drachmen gemeint, so betrug die Silbermine rund 78 Mark; die ältere hebr. Silbermine dagegen rund 107 Mark, während die hebr. Goldmine eine Summe von rund 2250 Mark Geldeswert repräsentirte; vgl. die Art. Drachme und Mine in *Riehm's* Hdwb. des bibl. Altert. S. 288 f. und S. 1000 f. *ἐν ᾧ ἔρχομαι* eig. während dessen daß ich wiederkomme, indem brachylogisch die Zeit seiner Abwesenheit nach ihrem Endpunkte bemessen ist. V. 14. Auch der eigentümliche Zug dieses Gleichnisses, daß die Mitbürger des Edlen ihn haßten und eine Gesandtschaft nachschikten, die gegen sein Königtum protestiren solte, war durch die darzustellende Sache so nahe gelegt, daß Jesus auch diesen Zug nicht aus der jüdischen Zeitgeschichte zu entlehnen brauchte. — V. 15. Bei seiner Rükkehr nach Empfang des Königtums ließ er diese Knechte kommen, um zu erfahren *τίς τί διεπραγματεύσατο* wer etwas und was jeder erhandelt habe. Nach griech. Sprachgebrauche sind zwei Fragen unter ein gemeinsames Prädicat gestelt, vgl. *Kühner* Gr. II S. 1021. Ueber die Form *γνοῖ* vgl. Mrk. 5, 43 und die krit. Note zu Mrk. 4, 29. *διαπραγματεύεσθαι* im Unterschiede von *πραγματεύεσθαι* bed. durch Handel erlangen, gewinnen. — V. 16. Der erste Knecht sagt: „Herr, deine Mine hat zehn Minen erbracht“ (hinzugewonnen). *Modeste lucrum acceptum fert herili pecuniae, non industriae suae. Grot.* Dafür empfängt er vom Herrn das Lob: „Recht so (*εὖγε*), braver Knecht“, und die Macht über so viel Städte, als er Minen erworben hat: „Im Geringsten bist du treu geworden, sei Macht habend über zehn Städte“. V. 18 f. Aehnlich wird der zweite, der fünf

---

Mtth. eingekommen ist. In v. 20 ist *ὁ ἕτερος* durch *BDLR* besser als die Rec. *ἕτερος* beglaubigt. In v. 22 fehlt *δέ* nach *λέγει* in ℵ*BGM cet.*; in v. 23 der Artik. *τήν* vor *τράπεζαν* in ℵ*ABDLR al.*; in v. 26 *γάρ* nach *λέγω* sowie *ἀπ' αὐτοῦ* in ℵ*BL.* — V. 27. Statt der Rec. *ἐκείνους* hat *Tisch. 8 τούτους* aus ℵ*BKLM cet.* und *αὐτούς* hinter *κατασφ.* aus ℵ*BFLR* aufgenommen; *ἐκείνους* ist offenbar Interpretament und *αὐτούς* vielleicht nur als überflüssig in Wegfall gekommen.

Minen gewonnen hatte, belohnt; und ebenso wird den übrigen gelohnt worden sein, die nicht wie der ἕτερος v. 20 die anvertraute Mine im Schweißtuche aufbewahrt hatten. Dieser wird nicht als der dritte aufgeführt, sondern mit ὁ ἕτερος als einer, der anders als die übrigen gehandelt hatte. Dieser bringt dem Herrn seine Mine unter dem Vorgeben: „ich fürchtete dich, daß du ein gestrenger Mann bist; du nimst was du nicht hingelegt hast und erntest was du nicht gesäet hast.“ αἴρεις ὃ οὐκ ἔθηκας besagt nicht, daß er mehr einnehmen wolle als er zu fordern berechtigt sei (*de W.*), oder fordere ohne vorher zu geben (*Stier*), oder zurükfordere was er nicht anvertraut habe (*Bl.*), oder daß er wenig gebe und viel fordere (*God.*), sondern daß er sich die Arbeit oder den Erwerb Anderer rücksichtslos zueigne (*v. Hofm.*). Der Ausdruck ist sprichwörtlich, wie: ernten was man nicht gesäet hat. Der Herr erwidert v. 22: „aus deinem Munde (d. h. nach deinen eigenen Worten) richte ich dich, du Schalksknecht“. Der folgende Satz ᾔδεις ὅτι *cet.* ist nicht mit *Tisch.* u. A. als Frage zu fassen, sondern der Herr wiederholt nur die Worte des Schalksknechtes, um mit καί v. 23 die Frage anzuschließen: „und (*sc.* wenn du dies wußtest) warum hast du mein Geld nicht gegeben ἐπὶ τράπεζαν d. h. in die Wechselbank gelegt? und ich hätte kommend (bei meiner Wiederkunft) es mit Zinsen eingefordert“. πράσσειν *exigere*, einfordern, beitreiben. In diesem Falle hätte der Herr gethan was der Knecht als seine Art bezeichnet hatte, er hätte aufgenommen, was er nicht hingelegt hatte, und geerntet was er nicht gesäet hatte, und der Knecht hätte, ohne sich selbst Mühe zu machen, gethan was der Herr von ihm als in seinem Dienste stehenden Knecht zu fordern berechtigt war. So entnimt der Herr aus dem eigenen Munde des Knechtes den Beweis, daß er ein schlechter Knecht sei, der nicht willens ist für das Interesse seines Herrn zu wirken. V. 24. Dann befiehlt er den Dastehenden d. h. seinen Dienern, die Mine dem bösen Knechte abzunehmen und sie dem der zehn erworben hatte zu geben, und antwortet auf die Entgegnung der Diener, daß dieser schon zehn habe, mit der sprichwörtlichen Gnome: „jedem der da hat wird gegeben, von dem aber der nicht hat wird auch was er hat genommen werden“, die wir schon zu Mtth. 13, 12 u. Mrk. 4, 25 erklärt haben. Die Frage, warum dem welcher zehn, und nicht dem, welcher fünf erworben hatte, ist damit nicht speciell beantwortet, läßt sich aber aus dem Contexte dahin beantworten, daß der, welcher am meisten erworben hat, auch für die Verwaltung des Größten am geeignetsten ist. — Von einer weiteren Bestrafung des unnützen Knechtes, wie in Mtth. 25, 30, ist dem Zwecke der Parabel gemäß abgesehen. Doch wird in v. 27 noch kurz das Urteil über die Feinde, welche ihn nicht zum Könige haben wolten, gesprochen. Diese befahl der König hinzurichten. κατασφάζειν abschlachten, ein starker Ausdruck für hinrichten. Dieses Urteil darf man nicht ohne weiteres von der Verdammnis zu ewigem Tode verstehen, da die Parabel nicht, wie die in Mtth. 25, 14 ff. vom jüngsten Gerichte handelt.

Sie bezieht sich auf die Zeit von der Himmelfahrt Christi bis zu

seiner Wiederkunft in Herrlichkeit zur Vollendung des Reiches Gottes. Jesus will im Gegensatz zu den messianischen Erwartungen seiner Anhänger von der alsbaldigen Aufrichtung eines irdischen Machtreiches lehren, daß er erst die Erde verlassen wird, um von seinem himmlischen Vater königliche Macht zu empfangen. Die Zehn von seinen Knechten, welchen er je ein Talent übergibt, um während seiner Abwesenheit damit zu wuchern, repräsentiren die Apostel und Jünger, welche mit den seiner Gemeinde hinterlassenen Gnadenmitteln das Evangelium vom Reiche auf Erden ausbreiten sollen. Die Mine, die jeder empfängt, bezeichnet die Gnadenmittel des Worts und der Sakramente. Bei seiner Wiederkunft heißt er sie Rechenschaft von der Verwaltung des ihnen anvertrauten Pfundes ablegen und belohnt die treuen Knechte so, daß er ihnen eine der Größe des erworbenen Vermögens entsprechende Machtstellung im vollendeten Gottesreiche zuteilt, sie zu Teilhabern an seiner Herschaft macht (vgl. Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 12. Apok. 3, 21), den unnützen Knecht aber mit Entziehung des ihm anvertrauten Heilsgutes bestraft, und die Feinde, welche sein Königtum nicht anerkennen wollen, vernichtet. — Ueber die Zeit seiner Wiederkunft enthält diese Parabel keine Andeutung. Unter den zehn Knechten sind nicht blos die Apostel zu verstehen, so daß man daraus folgern könte, er werde noch zu ihren Lebzeiten wiederkommen, sondern in der Zehnzahl sind alle mitbegriffen, welche als Nachfolger der Apostel das Wort und die Sakramente zu verwalten empfangen haben. Bei den Feinden ist zunächst an das jüdische Volk zu denken. Das Gericht über dasselbe brach schon mit der Zerstörung Jerusalems und des jüdischen Staates an, hat aber bis jezt seinen Abschluß nicht erreicht, sondern dauert fort solange als die Juden in ihrer Feindschaft gegen das Königtum Jesu Christi beharren werden.

V. 28—44. **Jesu feierlicher Einzug in Jerusalem.**[1] Vgl. Mtth. 21, 1—11. Mrk. 11, 1—10. u. Joh. 12, 12—19. — V. 28. Nach dieser

---

1) V. 29. Bei *μαθητῶν* fehlt *αὐτοῦ* (Rec.) in ℵ*BL*. In v. 30 hat *Tisch. 8* vor *λύσαντες* aus *BDL καί* aufgenommen, das in Rec. und ℵ*ARΓ cet.* fehlt, in v. 31 aber *αὐτῷ* nach *ἐρεῖτε* weggelassen, weil es in ℵ*BDFLR* fehlt. In v. 34 ist *ὅτι* vor *ὁ κύριος* durch ℵ*ABDKLM* überwiegend bezeugt. In v. 35 hat *Tisch. 8* *αὐτῶν* aus ℵ*BDLΔ al.* dem *ἑαυτῶν* der Rec. in *ARΓ al.* vorgezogen. V. 37. *περὶ πασῶν* ist durch ℵ*ALRΓΔΛΠ* vollkommen beglaubigt gegenüber dem *περὶ πάντων*, welches *Lchm.* aus *BD* aufgenommen hat. In v. 38 hat *Tisch. 8* *ἐρχόμενος* weggelassen, weil es in ℵ fehlt, aber es ist da sicher nach dem vorausgegangenen *εὐλογημένος per homoiotel.* ausgefallen und die Rec. *ὁ ἐρχόμενος* *βασιλεύς* nach ℵ°*ALR cet.* für ursprünglich zu halten, und der Artik. *ὁ* vor *βασιλεύς* in *B* nur als scheinbare Besserung zugesezt worden. Die Wortfolge *ἐν οὐρανῷ εἰρήνη κ. δόξα ἐν ὑψ.* in ℵ*B* hat *Tisch.* der Rec. *εἰρήνη ἐν οὐρανῷ* (— *οἷς A*) mit Recht vorgezogen, da leztere offenbar Conformation ist. In v. 40 ist der Aor. *σιωπήσωσιν* (Rec.) statt des Fut. *σιωπήσουσιν* in ℵ*ABLR al.* grammatische Besserung nach *ἐάν*: auch *κεκράξονται* (Rec.) dem seltenen *κράξουσιν* in ℵ*BL* substituirt. In v. 41 ist *ἐπ' αὐτήν* durch ℵ*ABDHL cet.* überwiegend bezeugt gegen *ἐπ' αὐτῇ* der Rec.; wie auch *ἐπὶ λίθον* v. 44 der Rec. *ἐπὶ λίθῳ* gegenüber. — In v. 42 hat *Tisch.* die Rec. *εἰ ἔγνως καὶ σὺ καίγε ἐν τῇ ἡμέρᾳ σου ταύτῃ τὰ πρὸς εἰρήνην σου* mit gutem Grunde beibehalten, da

Belehrung seiner Jünger und Anhänger zog Jesus vorneweg weiter, hinauf nach Jerusalem. ἔμπροσθεν *adv.* vorne d. h. an der Spitze der ihn begleitenden Jünger und Anhänger. Diese Angabe ist nicht so zu verstehen, daß er an demselben Tage, an welchem er jenes Gleichnis v. 12 ff. gesprochen hatte, nach Jerusalem gekommen sei; sie besagen nur, daß er unmittelbar nach jener Rede von Jericho weiter zog, um nach Jerusalem zu reisen. Da Jericho von Jerusalem nur 150 Stadien ($3^3/_4$ d. Meilen) entfernt war (*Joseph. bell. jud. IV, 8, 3*), so wäre Jerusalem an einem Tage zu erreichen gewesen; aber aus Joh. 12, 1 f. u. 12 erhellt, daß Jesus die Nacht vor seinem Einzuge in Jerusalem in Bethanien zubrachte und erst von dort aus ohne weiteren Aufenthalt nach Jerusalem zog. — V. 29 ff. Ueber den Einzug von Bethphage an, wo Jesus sich ein Füllen hatte holen lassen, um auf demselben als König in die Hauptstadt des Reiches reitend einzuziehen, berichtet Luk. sachlich mit Matth. und Mark. übereinstimmend, in der Form aber sich näher an Mark. als an Matth. anschließend, so daß wir auf die Erklärung jener Berichte verweisen können. In v. 29 ist ἐλαιών d. h. Olivenhain (wie statt ἐλαιῶν zu accentuiren) Eigenname des Berges. V. 35. οἱ κύριοι αὐτοῦ sind die Eigentümer des Füllens. Von v. 37 verdeutlicht und ergänzt Luk. die Berichte seiner Vorgänger; in v. 37 durch die genaue Angabe, daß als der Zug dem Abhange des Bergs sich näherte, die ganze Menge der Jünger anfing, mit lauter Stimme freudig Gott zu preisen über alle Machtthaten, die sie gesehen d. h. deren Zeugen sie in der Begleitung Jesu gewesen sind. πρὸς τῇ καταβάσει d. i. bei der Stelle, wo der Weg anfing bergab zu gehen, wo der Gipfel des Bergs, dessen Höhe zu 2724 Fuß über dem Meere und 444 Fuß über dem Thale Josaphat angegeben wird, erreicht war und Jerusalem wie auf einer Landkarte vor einem ausgebreitet liegend zu übersehen war (vgl. *Robins.* phys. Geogr. S. 40 f. und *Furrer* in Schenkels Bibellex. S. 356). Den Lobpreis gibt Luk. mit Weglassung des hebr. ὡσαννά = הוֹשִׁיעָה נָּא nur in den Worten εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου nach Ps. 118, 25 f. an: „Gelobet sei, der da komt als König im Namen des Herrn! ἐν ὀνόμ. κυρίου gehört zu ἐρχόμενος, denn es entspricht dem hebr. בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יְהוָה Ps. 118, 26. Der Ton liegt auf ὁ ἐρχόμενος, zu welchem βασιλεύς als Apposition gehört, die Eigenschaft ausdrückend, in welcher der komt, der hier im Namen des Herrn (d. i. Gottes) komt. Die folgenden unverbunden angefügten Sätze: „Im Himmel Friede und Herrlichkeit in der Höhe!“ sind nicht Wunsch, daß nun Friede zwischen Gott und den Menschen werden und Gott sich im Himmel verherrlichen möge (*Bl.*), sondern Aussage, aber nicht in dem Sinne: bei Gott ist Heil, welches er jezt durch den Messias

---

nur das σου hinter εἰρήνην, weil in *ARΓΔΛΠ* fehlend, vielleicht späterer Zusatz ist. Die kürzere Lesart εἰ ἔγνως ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ σύ scheint nur infolge des Wegfalls von καίγε entstanden zu sein. V. 43. Ob παρεμβαλοῦσιν in ℵ*C***L* (*Tisch.*) oder περιβαλοῦσιν in ℵ*BC*²Γ*al.* (Rec.) für ursprünglich zu halten, bleibt fraglich.

zu spenden im Begriffe ist, und dafür wird er in der Höhe (von den Engeln) gepriesen (*Mey.-Weiss*). εἰρήνη heißt Friede, und die Worte sind entsprechend dem Lobgesange der Engel 2, 14 zu fassen: „Im Himmel ist Friede", nämlich jetzt, da Gott seines Volkes sich erbarmt, den verheißenen König des Friedens Jerusalem sendet und seine Verheißung: „an diesem Orte werde ich Frieden geben" Hag. 2, 9 erfüllt. „Und Herrlichkeit ist in der Höhe", d. h. droben im Himmel wird Gott unter den Engeln verherrlicht; und diese seine Herrlichkeit wird auch unter den Menschen offenbar werden (vgl. *v. Hofm.*).

V. 39—44 enthalten einen dem Luk. eigentümlichen Zug aus dem Gemälde des messianischen Einzugs Jesu in Jerusalem. V. 39 f. Die Huldigung, welche die Volksmenge Jesu als dem in die Hauptstadt seines Reiches einziehenden Messias zollte, verdroß die Pharisäer. Etliche derselben ἀπὸ τοῦ ὄχλου von der Volksmenge aus, unter der sie sich befanden, sagten zu ihm: „Meister, bedräue deine Jünger" d. h. verweise ihnen dieses Jubelgeschrei. Man braucht dabei nicht mit *God.* anzunehmen, daß sie dies mit einem ärgerlichen und ängstlichen Blicke auf die römische Besatzung der Burg Antonia sagten. Dazu paßt weder die Bezeichnung derselben als Pharisäer, noch die Erwiderung Jesu. ‚Wenn Jesus das nicht war, als was ihn seine Jünger ausriefen, so streifte deren Jubel in ihren Augen ans Gotteslästerliche' (*v. Hofm.*). Jesus aber bekannte sich unumwunden zu dem Jubel des Volks und antwortete den Pharisäern: „Wenn diese schweigen werden, so werden die Steine schreien". Der Ausdruck: die Steine werden schreien, ist sprichwörtlich, vgl. Hab. 2, 11, und dabei selbstverständlich nicht mit *Stier* an die Steine des zu zerstörenden Jerusalems zu denken. Gemeint sind die nächsten besten Steine auf der Straße; diese werden Stimme bekommen und jubelnd schreien, wenn die Jünger darüber schweigen könten. So überaus herrlich ist was sich jetzt vor den Augen des Volks begibt — das Kommen des Messias, des Königs des Friedens zu seinem Volke. — Die Zeit, da Jesus seinen Jüngern, als Petrus das Bekentnis daß er der Christ sei ausgesprochen, verboten hat, dies jemandem zu sagen, und ihnen verkündigte, daß er viel leiden müsse (9, 21), ist nun abgelaufen. Auf dem Gange zu seinem Todesleiden bekannte er sich schon bei Jericho vor allem Volke zu dem Bekentnisse des Blinden, der ihn als Messias um Hilfe anrief; und jezt bei seinem Einzuge in Jerusalem will er von seinen Jüngern als der von den Propheten geweißagte Retter seines Volks gepriesen sein, damit die Hauptstadt des jüdischen Volks sich entscheide, ob sie ihn als ihren König und Heiland aufnehmen wolle oder nicht. Die Entscheidung, wie sie ausfallen werde, wußte er voraus, und die eben gehörte Rede etlicher Pharisäer gab Zeugnis von der Stimmung der geistlichen Führer des Volks gegen ihn. V. 41 ff. Als er daher näher kommend die Stadt ansah, wurde seine Seele von tiefem Schmerze ergriffen, daß er laut weinend sprach: „Wenn auch du noch wenigstens an diesem deinen Tag erkant hättest, was zu deinem Frieden dient! Nun aber hat es sich vor deinen Augen verborgen". Der hypothetisch eingeführte Satz ohne folgenden

Nachsatz ist affectvolle Aposiopese und Ausdruck lebhaften, doch vergeblichen Wunsches, vgl. 22, 42 und *Winer* Gr. S. 557. *καὶ σύ* auch du, wie meine Jünger. Angeredet ist die Stadt, nämlich ihre Einwohnerschaft. *καίγε et (ac) quidem*, vgl. *Kühner* Gr. II, 737; eig. auch (noch) wenigstens, *καί* steigernd und *γέ* restrictiv, vgl. *Kühner*, II, 797 und 735. *ἐν τῇ ἡμέρᾳ σου ταύτῃ* d. i. an dem heutigen Tage, an welchem dein Heiland als Friedenskönig in deine Thore einzieht, um dir Heil und Frieden zu bringen. Aber jezt hat sich das zum Frieden Dienende deinen Augen verborgen. Warum dies? ist in v. 43 f. ausgesprochen: weil Tage des Gerichts zur Strafe dafür, daß sie die Zeit ihrer *ἐπισκοπῆ* ihrer gnädigen Heimsuchung, der Anerbietung der göttlichen Gnade zu ihrer Rettung, nicht erkant hat, über sie kommen werden. *ὅτι* führt nicht ein, was verborgen ist, sondern bringt den Grund, warum *τὰ πρὸς εἰρήνην* verborgen ist. Das Nichterkennen der Zeit der Heimsuchung ist ein durch Sünde verschuldetes, und daß durch diese Verschuldung Jerusalem sich den Untergang zuzieht, ist göttliches Verhängnis, vgl. Joh. 12, 37 ff. Die Schilderung des kommenden Gerichts erhält durch Aufzählung der einzelnen Momente des tragischen Geschickes der Stadt mit wiederholtem *καί* vor jedem Satze den Ausdruck tiefer Wehmut und schmerzlicher Teilnahme an ihrem Unglücke. Als Heiland voll Gnade und Erbarmen möchte Jesus die Stadt, die von Gott zur Stätte seines Thrones inmitten seines Volkes erkoren war, gerne retten, aber sie verschmäht in geistiger Verblendung ihren Heiland. *παρεμβάλλειν χαράκα* einen Belagerungswall aufführen. *περικυκλοῦν* rings umzingeln, einschließen. *συνέχειν* in der Enge halten, einengen und ängstigen. *ἐδαφίζειν* dem Erdboden gleichmachen, die Stadt schleifen. Damit ist *καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί* zeugmatisch verbunden. *τὰ τέκνα* sind die Einwohner der als Mutter personificirten Stadt.

V. 45—48. **Die Tempelreinigung und das Lehren Jesu im Tempel.**[1] Vgl. Mrk. 11, 15—18. Mtth. 21, 12—13. Die Tempelreinigung erwähnt Luk. nur mit wenigen Worten, um den Ausspruch des Herrn über die Bestimmung des Tempels und seine dermalige totale Entweihung mitzuteilen. Das Nähere darüber s. in der Erkl. zu Mtth. und Mark. Eigentümlich ist bei Luk. die Einführung des Schriftwortes *ὁ οἶκός μου cet.* mit *καὶ ἔσται*, das in Jes. 56, 7 nicht steht, wo die Worte *ὁ οἶκ. μ. οἶκος προσευχῆς κληθήσεται* lauten, wie sie von Mtth. und Mark. angeführt sind. *κληθήσεται* hat Luk. weggelassen und dafür das Schriftwort durch *καὶ ἔσται* mit *γέγραπται* verbunden: „geschrieben steht und sein soll mein Haus ein Bethaus.“ So *v. Hofm.*, nur daß er *ἔσται* als reines Futurum faßt: ‚geschrieben steht und wird einst sein‘, wodurch ausgeschlossen werde, daß das Gotteshaus in seiner gegenwärtigen Verfassung das sei, was es in der Schrift genant wird.

---

1) V. 45. Das *ἐν αὐτῷ καὶ ἀγοράζοντας* der Rec. fehlt in ℵ*BL* und ist als Zusatz aus den Parallelen von *Tisch. 8* getilgt worden. In v. 46 ist statt der Rec. *ὅτι ὁ οἶκος μου . . . ἔστιν* nach ℵ*BLR al. καὶ ἔσται ὁ οἶκός μου . . .* zu lesen.

Diese Erklärung ist richtig, nur wird das Fut. ἔσται richtiger als Ausdruck dessen gefaßt, was geschehen soll (vgl. *Winer* Gr. §. 40, b), so daß Jesus nur sagt, daß der Tempel gegenwärtig das nicht ist, was er nach der Schrift sein soll, ohne anzudeuten, daß er einst diese seine Bestimmung erhalten werde, wofür deutliche Schriftbelege fehlen.

V. 47 u. 48 enthalten eine allgemeine Bemerkung, welche den Uebergang zu dem Berichte in c. 20 u. 21 bildet, daß nämlich Jesus täglich im Tempel lehrte, die Hohenpriester und Schriftgelehrten aber samt den Angesehensten des Volks ihn zu verderben suchten, aber nicht ausfindig machen konten was sie thun solten, weil das ganze Volk an seinem Munde hing. οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ die Ersten des Volks, die Aeltesten, die mit den Hohenpriestern und Schriftgelehrten zusammen die drei Klassen bildeten, aus welchen der Hoherath zusammengesezt war. ἐκκρέμασθαι τινός sich an jemand hängen, an ihm hangen.

Cap. XX. Die Frage über Jesu Vollmacht und das Gleichnis von den Weingärtnern. Die Fragen über den Zinsgroschen, die Todtenauferstehung und die Person Christi und die Warnung vor den Schriftgelehrten.

Die Versuche der Oberen des jüdischen Volks, Jesum, während er täglich im Tempel das Volk lehrte, zu verderben (ἀπολέσαι 19, 47), erzählt Luk. übereinstimmend mit den Berichten des Matth. u. Mark., wo wir sie schon erklärt haben.

V. 1—8. Ueber die **Vollmachtsfrage**[1] vgl. Mtth. 21, 23—27 und Mrk. 11, 27—33. Nach diesen beiden Evv. richteten die Hohenpriester und Schriftgelehrten mit den Aeltesten an Jesum die Frage über die Vollmacht seines Thuns, als er nach der Tempelreinigung wieder in den Tempel gekommen war und dort das Volk lehrte. Luk. bestimt v. 1 die Zeit im allgemeinen als ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν (wie 5, 17. 8, 22) an einem der Tage, nämlich seines damaligen Aufenthaltes in Jerusalem, sezt aber zu διδάσκοντος noch καὶ εὐαγγελιζομένου hinzu, um das Lehren als Verkündigung der Heilsbotschaft vom Reiche Gottes zu bezeichnen. V. 5. συνελογίσαντο sie berechneten, erwogen, im N. T. nur hier vorkommend. V. 6. Statt: ‚wir fürchten das Volk' (Mtth.) sagt Luk. verdeutlichend: „das ganze Volk wird uns steinigen". καταλιθάζω nicht weiter vorkommend.

---

1) V. 1. ἐκείνων (Rec.) fehlt in ℵ*BDLQ al.* und ist von *Lchm.* und *Tisch. 8* als erklärender Zusatz gestrichen worden. Statt οἱ ἱερεῖς Rec. mit *AEGHKS UVΓΔΛΠ al.* bieten ℵ*BCDLMQR al.* οἱ ἀρχιερεῖς, wie 17, 47 u. sonst immer, welches *Lchm.* vorgezogen hat, wogegen *Tisch. 8* die Rec. als ungewöhnlich beibehalten hat. In v. 3 ist ἕνα aus Mtth. eingekommen und nach ℵ*BLR* zu streichen; ebenso v. 4 τό vor Ἰωάννου in ℵ*DLR* und die Rec. οὖν nach διατί in v. 5.

V. 9—19. Zu dem **Gleichnis von den Weingärtnern**[1] vgl. Mtth. 21, 33—46 u. Mrk. 11, 1—12. Mit *ἤρξατο δὲ ... λέγειν* ist angedeutet, nicht nur daß Jesus nach Abfertigung der Synedristen die folgende Rede an das Volk richtete sondern auch daß er mehr als die eine folgende Parabel zum Volke geredet hat. Matth. hat noch das Gleichnis von der königlichen Hochzeit (22, 1—14) überliefert. Bei dieser Parabel hat aber Jesus, obschon er sie an das Volk richtete, doch hauptsächlich die Stellung der Volkshäupter zum Reiche Gottes und zu seinem messianischen Berufe im Auge; vgl. v. 19. Die Pflanzung des Weinbergs beschreibt Luk. nicht näher, weil für den Hauptzweck der Parabel von keinem Belange. V. 12 f. *προσέθετο πέμψαι* ist Hebraismus = וַיֹּסֶף לְשַׁלֵּחַ er sandte abermals. In der Schilderung der Mißhandlung der Knechte v. 10—12 beachte die Steigerung vom *δέρειν* zum *δέρειν καὶ ἀτιμάζειν* und zum *τραυματίζειν καὶ ἐκβάλλειν*, so daß das Tödten für den Sohn vorbehalten bleibt. V. 16. *μὴ γένοιτο* „das sei ferne", womit die Hörer das vernommene schreckliche Wort abwenden wollen, bezieht sich nicht auf die Ermordung des Sohnes (*Beng., Mey.-Weiss* u. A.), sondern auf das unmittelbar vorher gesprochene Wort von der Bestrafung der Gärtner. Diese Beziehung fordert auch v. 17, wo Jesus die so Sprechenden anblickend sagt: „was also ist dieses Schriftwort: der Stein u. s. w.? *οὖν* also, wenn euer *μὴ γένοιτο* wahr werden soll, was besagt dann dieses Schriftwort? Der Sinn ist folgender: eurem *μὴ γένοιτο* steht das Schriftwort entgegen, welches als anerkantes Gotteswort doch nicht bedeutungslos sein, nicht unerfüllt bleiben kann. Jesus gibt also denen, welche das Eintreten seines Drohworts abwenden möchten, mit ernstem Blicke das Schriftwort Ps. 118, 22: *λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν cet.* zu bedenken. Ueber den Sinn dieses Spruchs s. die Erkl. zu Mtth. 21, 42. Der Stein ist Jesus Christus, welchen Gott zum Grund- und Eckstein des neuen Gottesreiches bestimt hat. Die Bauleute, die ihn verwarfen, sind die Häupter und Leiter des jüdischen Volkes, welche das in Israel gegründete Gottesreich bauen sollen, indem sie Jesum, den von Gott gesandten Messias tödten. Aber troz seiner Verwerfung vonseiten der jüdischen Volksoberen wird er der Eckstein des Himmelreichs werden, und denen die ihn verwarfen zum Verderben gereichen. „Wer auf jenen Stein fält, wird zerscheitert werden, und auf welchen er fält, den wird er zerstäuben." Dieses Bild, das wir schon zu Mtth. 21, 44 erklärt haben, ist nicht mit *God.* so zu deuten, daß man im ersten Satz den Stein, als auf der Erde liegend, auf den Messias in Niedrigkeit bezieht, im zweiten Satze den Stein als auf dem Gipfel des Gebäudes befindlich,

---

1) In v. 10 ist nach ℵ*BDL al.* *ἐν* vor *καιρῷ* zu streichen und statt *δώσουσιν* (Rec.) *δῶσιν* aufzunehmen. In v. 13 ist *ἰδόντες* (Rec.) aus v. 14 anticipirt und nach ℵ*BCDLQ* mit *Lchm.* und *Tisch.* zu streichen. V. 14. Statt *πρὸς ἑαυτούς* (Rec. nach den Parallelen) ist *πρὸς ἀλλήλους* mit ℵ*BDLR* u. *Tisch. 8* zu lesen. In v. 19 ist die Stellung *οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι* in ℵ*BKLMUΠ al.* mit *Tisch.* der Rec. *οἱ Φαρ. κ. οἱ γραμ.* vorzuziehen, da leztere nach 19, 47 oder den Parallelen conformirt ist.

von dem Messias in seiner Herrlichkeit versteht. Die Vorstellung einer doppelten Lage des Steines ist dem Bilde fremd, da κεφαλὴ γωνίας nicht den Giebelstein, sondern nur den Grundeckstein eines Gebäudes bezeichnet. Der Stein ist von Gott gelegt, so daß sowol diejenigen, welche gegen ihn anlaufen, über ihn fallen und zerscheitert werden, als auch diejenigen, auf welche er beim Anstoßen an ihn fält, von ihm zermalmt werden. — V. 19. Das Bild von dem Ecksteine, den Gott gegründet hat, war aus Jes. 28, 16 bekant und auf Grund dieser Weissagung wurde die angeführte Psalmstelle messianisch erklärt (s. zu Mtth.). Daher verstanden die Pharisäer und Schriftgelehrten, daß Jesus in der Parabel ihr Verhalten gegen Gottes Reichsgründung gezeichnet hatte, und suchten sofort (ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ zur selbigen Stunde) die Hände an ihn zu legen d. h. ihn zu verhaften, standen aber von diesem Vorhaben ab, weil sie das Volk fürchteten. Subject zu ἔγνωσαν sind die vorhergenanten Pharisäer und Schriftgelehrten, nicht das Volk, wie *Mey.* irrig annimt. Vgl. noch die Erkl. zu Mtth. 21, 45 f. und Mrk. 12, 12.

V. 20—26. **Die Frage über die Zinsmünze.**[1] Vgl. Mtth. 22, 15—21 u. Mrk. 12, 13—17. Da die Glieder des Hohenraths aus Furcht vor dem Volke nicht gewagt hatten, Jesum zu verhaften, sondern unverrichteter Sache abgezogen waren (Mrk. 12, 12), so suchten sie nun durch abgesandte Personen ihm verfängliche Fragen vorzulegen, um ihm Aussprüche zu entlocken, auf welche hin sie gerichtliche Anklage gegen ihn erheben wolten. Luk. drükt dies v. 20 so aus: „Da sie aufgelauert hatten, schikten sie angestiftete, sich für gesetzesfromm ausgebende Leute ab, daß sie ihn an einem Worte fassen solten, um ihn der Obrigkeit und der Gewalt des Landpflegers zu überliefern". καὶ παρατηρήσαντες „und belauert habend" besagt, daß die Synedristen, als sie ihre Absicht Jesum sofort zu verhaften aus Furcht vor dem Volke aufgegeben, sich auf die Lauer legten, um in seinen Lehrvorträgen einen Anlaß zum Einschreiten gegen ihn zu finden, und da sein Lehren ihnen den erwarteten Anlaß nicht bot, Leute abschikten, die unter dem Scheine Belehrung bei ihm zu suchen, ihm verfängliche Fragen vorlegten solten. ἐγκαθέτους Angestellte, Angestiftete (zu heimlichem Aufpassen bei *Plato;* Auflaurer bei *Polyb.*). ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι welche heuchelten, daß sie δικαίους gerechte d. h. gesetzesfromme Leute seien, die Belehrung über schwierige Gesetzesfragen zu erhalten wünschten. ἐπιλάβεσθαι αὐτοῦ λόγου ihn an oder bei einem Worte erfassen. Subject sind die Synedristen. τῇ ἀρχῇ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ τ. ἡγ. der Obrigkeit und der Gewalt

---

1) V. 20. Statt des dem Luk. fremden εἰς τὸ (Rec.) ist nach ℵ*BCDL* ὥστε mit *Lchm.* und *Tisch. 8* zu lesen. In v. 23 ist τί με πειράζετε als aus Mtth. zugesezt nach ℵ*BL* mit *Tisch.* zu tilgen. V. 24. Statt ἐπιδείξατε (Rec. wie bei Mtth.) ist nach ℵ*ABDLM al.* δείξατε und statt ἀποκριθέντες δὲ εἶπον nach ℵ*BL al.* οἱ δὲ εἶπον zu lesen. Dieselben Codd. haben in v. 25 πρὸς αὐτούς statt αὐτοῖς der Rec.

des römischen Procurators. ἐξουσία ist die amtliche Gewalt, die Ausübung der ἀρχή. Ueber die Frage: ob es recht sei dem Kaiser Steuer zu zahlen s. die Erkl. zu Mtth. 22, 17. λαμβάνειν πρόσωπον ist Hebraismus = נָשָׂא פָּנִים auf die Person Rücksicht nehmen, parteiisch sein und urteilen. V. 22. Statt des römischen κῆνσον census (Mtth. u. Mrk.) wählt Luk. das griechische Wort φόρον Kopf- und Grundsteuer. πανουργία Arglist.

V. 27—40. **Die Sadducäerfrage über die Auferstehung der Todten.**[1] Vgl. Mtth. 22, 23—33 u. Mrk. 12, 18—27. In v. 27 ist οἱ ἀντιλέγοντες nicht ungrammatisch mit τῶν Σαδδουκαίων verbunden, sondern gehört zu τινές, soll aber nicht von den τινές als solchen etwas aussagen, sondern von ihnen in der Eigenschaft als Sadducäer, wie aus dem Artikel οἱ sich ergibt (vgl. *Winer* Gr. §. 20, 1. e), so daß die Aussage sachlich von den Sadducäern gilt. ἀντιλέγειν mit folgendem μή c. *infin.* bed. in Abrede stellen, daß etwas sei, bei vorauszusetzender Negation würde οὐ μή folgen; vgl. *Passow* Lexic. *s. v.* ἀντιλέγω. Ueber den Fall, welchen die Sadducäer Jesu v. 28—33 zur Rechtfertigung der Leugnung der Todtenauferstehung vorlegen, s. die Erkl. zu Mtth. 22, 24—28. Die Erwiderung Jesu lautet bei Luk. etwas anders als bei Mtth. und Mrk., nämlich in v. 34 ff. also: „Die Kinder dieser Weltzeit heiraten und lassen sich verheiraten; die aber gewürdigt werden, jener Weltzeit teilhaftig zu werden und der Auferstehung der Todten, heiraten weder, noch lassen sie sich verheiraten; denn auch nicht sterben können sie ferner, denn sie sind engelgleich und und sind Gottessöhne, da sie Söhne der Auferstehung sind". Den Vorwurf: ‚Ihr irret, da ihr weder die Schrift noch die Macht Gottes kennet', (Mtth. u. Mrk.) hat Luk. weggelassen und nur die sachliche Widerlegung gegeben. υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου sind Menschen von dem gegenwärtigen Weltlaufe entsprechender Beschaffenheit, im Unterschiede derer, welche τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν d. h. der jenseitigen Weltbeschaffenheit teilhaftig zu sein gewürdigt werden. Der Gegensatz von

---

1) V. 27. Die Lesart οἱ λέγοντες in ℵ*BCDL al.* statt οἱ ἀντιλέγοντες (Rec.) ist nach den Parallelen conformirt. In v. 28 ist ἄτεκνος ἀποθάνῃ (Rec.) Verdeutlichung des ἄτεκνος ᾖ in ℵ*BLP* und lezteres mit *Lchm.* und *Tisch.* vorzuziehen. V. 30. Statt der Rec. καὶ ἔλαβεν ὁ δεύτερος τὴν γυναῖκα καὶ οὗτος ἀπέθανεν ἄτεκνος (in *AP*) haben ℵ*BDL* blos καὶ ὁ δεύτερος, und dann weiter v. 31: καὶ ὁ τρίτος *cet.* Diese kurze Lesart halten *Mey.* u. *Tisch.* für ursprünglich und das übrige für glossematische Erweiterung. Hinter οἱ ἑπτά ist zu interpungiren, und hiernach zu übersetzen: „Und der zweite und dritte nahm sie; ebenso aber auch die sieben (d. h. alle sieben *sc.* nahmen sie). Sie hinterließen nicht Kinder und starben." In v. 32 liest *Tisch. 8* mit ℵ*BDL* ὕστερον καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν mit Weglassung des δέ und πάντων der Rec., die nach Mtth. conformirt ist. In v. 33 ist ἡ γυνὴ οὖν ἐν τῇ ἀναστ. in *BL* der Rec. ἡ γυνὴ ἐν τῇ οὖν ἀναστ. vorzuziehen und γίνεται (*ABP*) statt ἔσται (ℵ*DGL*) zu lesen. V. 34. ἀποκριθείς vor εἶπεν fehlt in ℵ*BDL* und stamt aus Matth. Statt ἐκγαμίσκονται der Rec. lesen ℵ*BL* γαμίσκονται. In v. 36 ist nach *ABDLP al.* mit *Lchm.* οὐδέ zu lesen statt des unpassenden und offenbar durch mechanische Wiederholung entstandenen οὔτε in ℵ*QRΓΔΛΠ*, welches *Tisch. 8* vorgezogen hat.

αἰὼν οὗτος und *αἰὼν ἐκεῖνος* dekt sich nicht mit der rabbin. Unterscheidung von עוֹלָם הַזֶּה u. עוֹ' הַבָּא als der vormessianischen Weltperiode und der messianischen Zeit (*Mey.-Weiss*). *αἰὼν οὗτος* ist die gegenwärtige Welt in ihrer durch die Sünde und den Tod eingetretenen Beschaffenheit, die bis zum Ende der gegenwärtigen Weltentwickelung dauert; *αἰὼν ἐκεῖνος* die Weltgestaltung des Jenseits, die nicht erst mit der Todtenauferstehung begint, sondern mit derselben nur zur vollen Offenbarung gelangt. In diese jenseitige Welt wird jeder durch den zeitlichen Tod versezt, indem von dem Zwischenzustande zwischen dem Tode und der Auferstehung abgesehen ist, vgl. die Bem. zu Mtth. 12, 32. Die Nennung des *αἰὼν ἐκεῖνος* vor der *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν* ist demnach kein Prothysteron, wie *Mey.* meint, sondern die Behauptung, daß die Auferstehung die Teilnahme am *αἰὼν ἐκεῖνος* eröffnet, aus dem N. Test. nicht zu erhärten. Auch die Unterscheidung zwischen der Auferstehung der Gerechten oder ersten Auferstehung und der allgemeinen Todtenauferstehung (*Mey., God.*) ist dem Contexte fremd. Warum die im *αἰὼν ἐκεῖνος* Lebenden und der Auferstehung Gewürdigten nicht heiraten nnd sich verheiraten lassen, wird mit dem Satze begründet: „sie können nicht noch (ferner) sterben". Die Ehe ist für die Fortpflanzung eines sterblichen Geschlechts geordnet. Mit dem Aufhören des Todes hört die Ehe als Mittel der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts auf. Die Möglichkeit des Sterbens aber, hört auf, weil die dem *αἰὼν ἐκεῖνος* Angehörenden *ἰσάγγελοι* und *υἱοὶ θεοῦ* sind. *ἰσάγγελος* der Natur der himmlischen Geister, deren Wesensbestand der Vergänglichkeit nicht unterworfen ist, gleichend. Damit ist aber über die Frage, ob die Engel leiblos sind oder eine pneumatische Leiblichkeit haben, nicht entschieden. *υἱοὶ θεοῦ* Söhne Gottes d. h. der göttlichen Natur teilhaftig 2 Petr. 1, 4. *τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες* als solche, welche zum ewigen Leben erstanden sind. — V. 37 ff. Nach dieser Abweisung der grobsinnlichen Vorstellung der Sadducäer vom ewigen Leben im Jenseits als einer Fortsetzung der irdischzeitlichen Lebensbeschaffenheit, weist Jesus ihnen noch aus der Schrift nach, daß die Todten auferwekt werden. Ueber diesen Schriftbeweis s. die Erkl. zu Mtth. 22, 31 f. und über *ἐπὶ τῆς βάτου* zu Mrk. 12, 26. — In v. 39 f. sezt Luk. hinzu, daß über diese Zurechtweisung der Sadducäer einige Schriftgelehrte Jesu Beifall zuriefen: „Meister, du hast gut gesagt", und daß sie nicht mehr wagten, ihn weiter etwas zu fragen d. h. noch weiter versuchliche Fragen ihm vorzulegen. Der Satz v. 40 ist mit *γάρ* angeknüpft: „denn sie wagten nicht mehr", dient also zur Begründung der Bemerkung , daß sie ihm Beifall zollten. Die Antwort, welche Jesus den Sadducäern gegeben, war so schlagend, daß die Schriftgelehrten unter Anerkennung der Trefflichkeit seiner Rede darauf verzichteten, Jesu noch weitere Fragen vorzulegen.

Nach Mtth. 22, 34—40 u. Mrk. 12, 28—34 legte noch ein Pharisäer Jesu die Frage nach dem vornehmsten Gebote im Gesetze vor, die Jesus so beantwortete, daß der Fragende sich darüber nicht nur zustimmend sondern auch so verständig aussprach, daß Jesus das Urteil, er sei

nicht ferne vom Reiche Gottes, über ihn fällte. Da dieser Pharisäer also seine Frage nicht in versuchlicher Absicht, sondern in lauterem Interesse nach Warheit Jesu vorgelegt hatte, so hat Luk. diese Frage nicht erwähnt, sondern nur noch die Frage, welche Jesus schließlich an die Pharisäer richtete, mitgeteilt:

V. 41—44. Die **Frage über die Person Christi**: Wie sie Christum (d. h. den Messias) für den Sohn Davids halten können, da doch David selbst in Ps. 110, 1: „Der Herr sagt zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten u. s. w.", ihn *κύριον* nenne. Das Nähere über diese Frage s. zu Mtth. 22, 41—46 u. Mark. 12, 35—37, mit dessen Bericht Luk. ganz übereinstimt.

Mit dieser Frage, auf welche die Schriftgelehrten nichts erwidern, und mit der Jesus auch nur ihr Gewissen schärfen und ihnen zu bedenken geben wolte, daß ihre Vorstellung vom Messias mit dem Zeugnisse der Schrift in Widerspruch stehe, schließen alle drei Evangelisten ihren Bericht über die Verhandlung Jesu mit den geistlichen Oberen des Volks ab, und lassen nur noch eine Warnung vor diesen Meistern der Schrift folgen, mit welcher Jesu seine Lehrthätigkeit im Tempel schloß.

V. 45—47. **Warnung vor den Schriftgelehrten.** Wie Mark. in c. 12, 38—40 so hat auch Luk. hier nur eine kurze Warnung vor den Schriftgelehrten wegen ihrer Ehrsucht und Habsucht mitgeteilt, welche Jesus nach v. 45 vor den Ohren des Volks an seine Jünger gerichtet hat. Irrig behauptet *Weiss,* daß bei Mark. diese Warnung an das Volk gerichtet sei. Das *ἔλεγεν αὐτοῖς* bei Mrk. v. 38 bezieht sich nicht speciell auf den *πολὺς ὄχλος* v. 37, sondern auf die Zuhörer der Lehrvorträge Jesu im Tempel, zu welchen in erster Reihe die Jünger gehörten. — Ueber den Inhalt dieser Warnung s. die Erkl. zu Mrk. 12, und über das Verhältnis derselben zu der großen antipharisäischen Rede die Bem. zu Luk. 11, 37. S. 340 f.

Cap. XXI. Vom Scherflein der Witwe. Die Weissagung Jesu von der Zerstörung Jerusalems und der Wiederkunft des Menschensohnes.

V. 1—4. **Vom Scherflein der Witwe.**[1] Vgl. Mrk. 12, 41—44. Den Ausspruch des Herrn über das Scherflein, welches eine arme Witwe in den Opferstock des Tempels warf, hat Luk. im Einklange mit Mrk. an die Warnung Jesu vor der Habsucht der Schriftgelehrten an-

1) V. 2. Das *καί* der Rec. vor *τινα* fehlt in ℵ*BKLMQX al.* und ist von *Tisch. 8* getilgt worden. In v. 3 ist *πλείω*, welches *Tisch.* der Rec. *πλεῖον* vorgezogen, durch *DQX al.* schwach beglaubigt. In v. 4 fehlt *τοῦ θεοῦ* hinter *τὰ δῶρα* in ℵ*BLX al.* und ist von *Tisch.* gestrichen worden; auch wol nur exegetischer Zusatz.

gereiht, als einen tatsächlichen Beweis selbstloser Herzensfrömmigkeit, zur Belehrung der Jünger, daß das Wirken für das Reich Gottes nicht nach der Größe der Leistung, sondern nach dem Maße der Willigkeit, sein Vermögen dem Herru zu opfern, zu schätzen sei. Was in den Opferstock des Tempels gelegt wurde, war nicht für die Armen, sondern für die Bedürfnisse des Tempels und Gottesdienstes bestimt. Während die Schriftgelehrten, welche die Unterweisung des Volks im Gesetze zu ihrer Lebensaufgabe gemacht haben, ihren Beruf mißbrauchen, um Hab und Gut der Witwen an sich zu bringen, bringt die arme Witwe alles, was sie für ihren Lebensbedarf besaß, für den Dienst des Hauses Gottes dar. Vor den Schriftgelehrten, die ihr Amt so mißbrauchen, daß sie ein *περισσότερον κρῖμα* sich zuziehen, sollen die Jünger sich in Acht nehmen, dagegen der selbstlosen Frömmigkeit der armen Witwe sich befleißigen. Luk. führt diesen Vorgang mit den Worten ein: *ἀναβλέψας δὲ εἶδεν* „aufgeblikt aber habend sah er die Reichen ihre Gaben in den Tempelschatz werfen". Von den Jüngern und dem Volke, zu welchem er geredet hatte, wandte Jesus den Blick ab auf die Tempelbesucher, welche Gaben in den Opferstock warfen, und bemerkte neben Reichen, die von ihrem Ueberflusse gaben, eine arme Witwe, die ihr ganzes Vermögen, das sie für den Lebensbedarf hatte, einlegte. *εἰς τὰ δῶρα* zu den (im Opferstocke befindlichen) Gaben. Hinsichtlich des übrigen s. die Erkl. zu Mrk. 12, 41 ff.

V. 5—36. **Die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems und der Wiederkunft des Menschensohnes.**[1] Vgl. Mrk. 13, 1—37 und Mtth. 24, 1—36. Der Bericht des Luk. über diese Weißagung schließt sich enger an den des Mark. als den des Matth. an, unterscheidet sich aber von beiden hauptsächlich dadurch, daß in ihm die Verwüstung Jerusalems vonseiten der Heiden deutlich von der sichtbaren Wiederkunft Christi in Herrlichkeit unterschieden ist. Den Anlaß zu dieser prophetischen Schilderung der Entwickelung des Reiches Gottes in der Zukunft gab nach allen drei Relationen der Hinweis der Jünger auf die Pracht des Tempels, worauf Jesus erwiderte, daß eine Zeit kommen werde, da dieser Prachtbau total werde zerstört werden,

---

1) V. 8. *ὅτι* (Rec.) vor *ἐγώ* fehlt in ℵ*BLX* und ist Zusatz aus Mark. Auch *οὖν* fehlt in ℵ*BDLX al.* und ist in *AΓΔ al.* nur Verbindungszusatz. V. 11. In ℵ*BL* steht *καί* vor *κατὰ τόπους*, so *Tisch. 8*, dagegen in *ADXΓΔΛΠ* hinter diesen Worten; so Rec. u. *Lchm.*; ferner ℵ*ADLΓ cet.* haben *λιμοὶ καὶ λοιμοί* wie bei Mtth., dagegen *B λοιμοὶ καὶ λιμοί*. Auch hinsichtlich der Stellung des *μεγάλα*, ob vor oder nach *ἀπ' οὐρανοῦ*, schwanken schon die ältesten Codd. — In v. 12 haben ℵ*BDL ἀπαγομένους* statt *ἀγομένους* der Rec.; in v. 13 ist *δέ* der Rec. hinter *ἀποβήσεται* nach ℵ*BD* von *Tisch. 8* gestrichen; in v. 14 ist mit ℵ*AB***DLM cet.* (*Tisch.*) *θέτε* statt *θέσθε* der Rec. zu lesen. In v. 15 hat *Tisch.* die Wortfolge *ἀντιστῆναι ἢ ἀντειπεῖν* in ℵ*BL al.* der Rec. *ἀντειπεῖν οὐδὲ* (oder *ἢ* in *AKMRΠ*) *ἀντιστῆναι* vorgezogen; die Rec. ist nach *στόμα καὶ σοφίαν* conformirt. In v. 19 hat *Tisch. 8 κτήσασθε* nach ℵ*DLRXΓ cet.* beibehalten, während *Lchm., Mey., Weiss* u. A. mit *AB al.*, It. Vlg. das Futur. *κτήσεσθε* für ursprünglich und *κτήσασθε* für Interpretament des imperativisch gefaßten Futurums halten.

und die Jünger ihn dann fragen, wann dies geschehen und woran man das Bevorstehen dieser Katastrophe erkennen werde. Nach Mtth. und Mark. trug sich dies zu, als Jesus aus dem Tempel weggegangen war, am Oelberge auf dem Gange nach Bethanien, wo Jesus die Nächte zuzubringen pflegte (v. 37). Diese Angabe hat Luk. weggelassen und nur bemerkt: „Als Einige von dem Tempel sagten, daß er mit schönen Steinen und Weihgeschenken geschmükt sei, sprach er", wornach die Scene noch im Tempel zu spielen scheint (*Weiss*); aber die nähere Bestimmung des Orts war für die Sache d. h. den Inhalt der folgenden Weißagung von keinem Belange. Die *τινές*, welche auf die Pracht des Tempels aufmerksam machten, gehörten natürlich zur Umgebung Jesu d. h. zu seinen Jüngern, an die er die vorhergehenden Aussprüche gerichtet hatte. *ἀναθήματα* sind Weihgeschenke, darunter manche sehr kostbare, z. B. ein großer goldener Weinstock oder eine colossale Weinrebe über dem Eingange der Vorhalle, *Joseph. Antt. XV, 11, 3. de bel. jud. V, 5, 4. Middot III, 8.* Mehr darüber s. bei *Winer* bibl. R. W. II S. 590. In der Antwort Jesu v. 6 ist *ταῦτα ἃ θεωρεῖτε nomin. absol.*, vgl. *Buttmann* neutestl. Gr. S. 325 f. Die Frage der Jünger v. 7 stimt ganz mit Mrk. v. 4 überein und ist dort erklärt worden. Ebenso die Warnung vor Verführern, mit welcher Jesus v. 8—11 die Frage beantwortet, wobei nur der Ausdruck hie und da verdeutlicht ist; so v. 8 durch den Zusatz *καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικεν* d. h. die Zeit der Aufrichtung des Reiches Gottes in Herrlichkeit ist nahe gekommen. In v. 9 steht *ἀκαταστασίας* Aufruhre statt *ἀκοὰς πολέμων* Kriegsgerüchte, und *οὐκ εὐθέως τὸ τέλος* ‚nicht alsbald ist das Ende da' statt *οὔπω τὸ τέλος* bei Mrk. u. Mtth. — V. 10. Durch *τότε ἔλεγεν αὐτοῖς* sind die im Folgenden genanten Vorzeichen als zu den bereits erwähnten hinzukommend hervorgehoben, nicht als später eintretend, sondern nur als viel bedeutender und darum besonders geeignet, die Jünger außer Fassung zu bringen. Denn *τότε λέγει αὐτοῖς* mit *v. Hofm.* für eine Andeutung zu halten, daß nun erst die Vorhersagung beginne, entspricht weder den Worten noch dem Contexte, da schon im Vorhergehenden (v. 9) Drangsale vorhergesagt sind, zu denen nur noch größere hinzukommen werden. Völker und Königreiche werden wider einander sich erheben, dazu noch große Erdbeben und hie und da (*κατὰ τόπους* ortweise d. h. über einzelne Gegenden sich erstreckend) Hungersnöte und Seuchen, und große Schrecknisse und Zeichen vom Himmel kommen. *φόβητρα* schreckhafte Erscheinungen am Himmel, die durch *σημεῖα* als Vorzeichen der Wandelung des bisherigen Weltbestandes bezeichnet sind, da *μεγάλα* nicht blos zu *σημεῖα* sondern auch zu *φόβητρα* gehört. Diese Schrecken verbreitenden Himmelserscheinungen erwähnt Luk. *hier* allein, um sofort alles zu nennen, was vor der Erscheinung des Menschensohnes nicht blos auf der Erde, sondern auch am Himmel sich begeben wird. Die nähere Angabe dieser Himmelszeichen folgt erst in v. 25 f.

In v. 12 geht die Rede über zu den Verfolgungen, welche über die Jünger hereinbrechen werden. Diese werden mit *πρὸ δὲ τούτων*

πάντων „vor diesem allen aber“ als schon vor, nicht erst nach allen jenen Naturereignissen eintretend angekündigt; nicht auf Grund späterer, nach dem Erfolge gestalteter Ueberlieferung (*Mey.*), oder weil sie damals schon eingetreten waren (*Weiss*), oder gar mit beabsichtigter Hindeutung auf den Apostel Paulus (*Baur, Köstl., Holtzm.*), sondern um dem Mißverstande vorzubeugen, als würden sie erst kurz vor der Parusie des Herrn eintreten. Die Schilderung dieser Verfolgungen v. 12—19 schließt sich sachlich d. h. hinsichtlich der Aufzählung der einzelnen Momente an Mrk. v. 9—13 an, und ist dort und bei den entsprechenden Versen des Mtth. erklärt worden. Die Abweichungen bestehen teils in Verkürzungen des Ausdrucks teils in Verdeutlichungen. Nur den Ausspruch, daß das Evangelium zuvor allen Völkern gepredigt werden solle, den Mark. zur Erläuterung des εἰς μαρτύριον αὐτοῖς in v. 10 eingeschoben, hat Luk. als *implicite* in dem Geführtwerden vor Könige und Statthalter begriffen, übergangen, weil er εἰς μαρτ. αὐτοῖς durch die tröstliche Zusage ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτ. erläutern wolte. Denn der Satz: „es wird euch ablaufen zu einem Zeugnisse“ besagt nicht: ‚es wird euch Gelegenheit gegeben werden Zeugnis abzulegen (*de W., God., Mey.*) oder ‚daß ihr eure Treue im Bekentnisse meines Namens bezeugen könnet‘ (*Bl., Weiss*), worin kein Trost läge. Aber da hier von dem die Rede ist, was den Jüngern geschieht, so kann dies nur zu einem Zeugnisse auslaufen, das ihnen gilt, für die Sache die sie vertreten günstig ausfält. Wenn sie also um des Namens Christi willen, d. h. weil sie Christum verkündigen, vor heidnische Obrigkeiten gestelt werden, so geschah dies, um sie als Verbrecher gegen die staatliche Ordnung anzuklagen; wenn nun solche Anklage ihnen zu einem Zeugnisse ausschlagen soll, so kann damit nur gesagt sein, daß sie des angeklagten Verbrechens gegen die staatliche Ordnung nicht werden schuldig befunden, sondern von diesem Verbrechen werden freigesprochen werden (vgl. *v. Hofm.*). In diesem Sinne enthalten die Worte eine tröstliche Zusage. V. 18. Folglich (οὖν) sollen sie nicht darauf bedacht sein, wie sie sich verantworten mögen. „Erwäget also nicht vorher einzuüben, euch zu verantworten.“ τιθέναι ἐν τῇ καρδίᾳ zu Herzen nehmen d. h. erwägen, wie 1, 66. προμελετᾶν sich vorher einüben, (eine Rede) einstudiren, cf. die Lexx. „Ich werde euch Mund und Weisheit geben, der alle eure Widersacher nicht werden widerstehen oder widersprechen können.“ στόμα das Organ des Redens für Befähigung zu reden; σοφία der zweckmäßige Inhalt der Rede. Zur Sache vgl. 12, 11 f. — V. 16 f. Aber nicht nur Feinde Christi werden sie verfolgen, auch die nächsten leiblichen Verwandten werden sie den Gerichten überliefern. Um des Namens Christi willen werden sie von allen gehaßt werden. S. zu Mrk. 13, 12 f. und Mtth. 10, 21 f. — Aber schaden wird man ihnen nicht können. V. 18. „Ein Haar von eurem Haupte soll nicht verloren gehen.“ Daß diese Verheißung nicht den Sinn haben kann: ‚ihr werdet unversehrt an Leib und Leben bleiben‘, versteht sich von selbst, da vorher gesagt ist, daß etliche werden getödtet werden. Eben so wenig kann man mit *de W.*

aus Mtth. 10, 29 ἄνευ τοῦ θεοῦ ergänzen, oder die Worte mit *God.* von dem unversehrten Fortbestande der Gemeinde verstehen, oder mit *Bl., Mey., Weiss* ἀπόληται im messianischen Sinne fassen: kein Haar von eurem Haupte wird der ewigen ἀπώλεια anheimfallen d. h. es wird euch nicht der geringste Schade am Messiasheile zugefügt werden (*Mey.*); besser schon *Weiss:* ‚an eurem wahren Leben'. Der Ausdruck ist sprichwörtlich und erhält seine nähere Bestimmung aus dem folgenden Satze v. 19: „ihr werdet eure Seelen zu eigen gewinnen." Der Sinn ist folgender: von dem was zum wesentlichen Bestande eures Lebens gehört, wird nichts verloren gehen; wenn ihr auch das Leben zeitlicher Weise verlieret, wird es euch doch ewiger Weise zu eigen bleiben, was die Wiederherstellung auch zu verklärtem leiblichen Dasein in sich schließt (*v. Hofm.*), aber freilich nicht mit *Zeller* graß buchstäblich so zu verstehen ist, daß Gott alle Haare bei der Auferstehung wiederherstellen werde. In v. 19 halten wir κτήσεσθε für die richtige Lesart. „Bei eurer Ausdauer (d. h. wenn ihr unter diesen Verfolgungen Glauben haltet) werdet ihr eure Seelen zu eigen behalten. Diese Worte sind Verdeutlichung des Satzes: wer beharret bis ans Ende, wird gerettet oder selig werden.

V. 20—24. *Die Verwüstung Jerusalems durch die Völker.* Vor den Verfolgungen vonseiten der Heiden und den Anfeindungen vonseiten der nächsten Verwandten sollen die Jünger sich nicht fürchten, wenn sie aber sehen werden, daß Jerusalem von einem Kriegsheere umzingelt wird, dann sollen sie flüchten, da seine Verwüstung nahe gekommen. Mit dieser Wendung geht die Rede über zur Ankündigung eines für die Entwickelung des Reiches Gottes epochemachenden Ereignisses. Schon bei seinem feierlichen Einzuge in Jerusalem hat Jesus die Belagerung und Zerstörung der Stadt voraus geschaut und verkündigt (19, 41 ff.), und jezt bei seinem Weggange aus dem Tempel die gänzliche Zerstörung dieses herrlichen Baues ausgesprochen und die Jünger dadurch zu der Frage, wann dies geschehen werde, veranlaßt (v. 5 ff.). Dieser Verkündigung lagen Weißagungen der Propheten zu Grunde, welche von Mose's Zeiten an dem seinem Gotte ungehorsamen Volke schwere durch die Heidenvölker zu vollziehende Strafe angekündigt hatten. Auf die Weißagung des Propheten Daniel über die Bedrängnis und Verwüstung Jerusalems und seines Heiligtums hinweisend sagte Jesus nach Mtth. u. Mrk. den Jüngern, daß mit dem Eintreten dieses Ereignisses die Tage der großen Drangsal beginnen werden, die mit seiner Wiederkunft zum Gericht ihren Abschluß erreichen werden. Als den Anbruch dieser Drangsal bezeichnet er das Stehen des Greuels der Verwüstung an heiliger Stätte. Statt des βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως nent Luk. die Umzingelung Jerusalems von einem Belagerungsheer; aber nicht, um den Heidenchristen den ihnen unverständlichen Ausdruck zu erklären, wie *Wieseler* (der Greuel der Verwüstung an heil. Stätte, in der Götting. Vierteljahrschr. für Theol. u. Kirche 1846. II. S. 194 ff.) aus irriger Deutung des Danielischen βδέλυγμα τ. ἐρημ. vom Adler als römischem Feldzeichen und des τόπος ἅγιος Mtth. 24, 15

von der Umgebung Jerusalems gefolgert hat. Diese Deutung ist nicht nur mit dem Wortlaute der Weißagung Daniels, sondern auch mit der 1 Makk. 1, 54 ff. erwähnten geschichtlichen Erfüllung derselben unvereinbar. Nach Dan. 8, 11 ff. wird der unter dem Bilde eines kleinen Horns geschaute König sich bis zum Fürsten des Himmelheeres d. i. dem Gotte des Himmels und Könige Israels erheben, ihm das beständige Opfer entziehen und die Stätte seines Heiligtums niederwerfen, oder, wie es 11, 31 heißt, Kriegsmächte von ihm werden auftreten und das Heiligtum entweihen, das beständige Opfer abschaffen und den Verwüstungsgreuel setzen (aufstellen oder anrichten). Und nach 1 Makk. 1, 54 ff. bauten die Anhänger des Antiochus Epiphanes das *βδέλυγμα τ. ἐρ.* auf dem Brandopferaltare des Tempels und opferten auf diesem *βωμός*, woraus deutlich sich ergibt, daß das auf dem Altare Gottes erbaute *βδέλυγμα τ. ἐρ.* der auf jenen Altar gesetzte Götzenaltar war. Da der heidnische König den Tempel Gottes in der angegebenen Weise nur entweihen konte, wenn Jerusalem in seiner Gewalt war, so hat Luk. statt des *βδέλυγμα τ. ἐρ.* die Umzingelung Jerusalems von einem Kriegsheere als den Anfang der Verwüstung der Stadt und ihres Heiligtums angegeben, nicht etwa weil von seinem späteren Standpunkte aus die Zeit des Verwüstungsgreuels auf dem Tempelplatze als ein zu später Termin zur Flucht erscheinen mußte, wie *Mey.* meint, sondern um die Eroberung und Verwüstung Jerusalems durch die Heiden als ein wesentliches Moment der prophetischen Verkündigung herauszuheben und das Verhältnis dieses in der nächsten Zeit eintretenden Ereignisses zur sichtbaren Wiederkunft des Herrn genauer zu bestimmen. Hiedurch nämlich unterscheidet sich der Bericht des Luk. in diesem Abschnitte der Parusierede von den Berichten des Mtth. und Mrk., in welcher diese beiden Ereignisse als zeitlich bald auf einander folgend erscheinen (vgl. *εὐθέως* Mtth. v. 29 u. *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* Mrk. v. 24), während alle drei Berichte in der Aufforderung zu ungesäumter Flucht mit einander übereinstimmen, woraus man sieht, daß auch Mtth. u. Mrk. sich den Verwüstungsgreuel mit einer Eroberung Jerusalems verbunden gedacht haben.

Die Mahnung zur Flucht lautet bei Luk. v. 21—23 wie bei Mtth. v. 16—21 und Mrk. v. 14^{b}—19, wo wir das Einzelne schon erklärt haben.[1] Luk. hat nur die Form der Darstellung etwas verkürzt, wo *ἐν μέσῳ αὐτῆς* auf Jerusalem (nicht Judäa) sich bezieht, wie das folgende *εἰς αὐτήν*, und *ἐν ταῖς χώραις* auf die Landgüter (12, 16) im Gegensatze der Stadt; nicht auf die Provinzen. Ferner hat er v. 22 diese Mahnung mit dem Satze motivirt: „Denn Tage der Rache sind dies, daß alles erfüllt werde, was geschrieben steht". *ἡμέραι ἐκδικήσεως*

1) In v. 22. haben *Griesb.*, *Scholz* und *Tisch.* aus ℵ*ABDLRΔΑΠ al. πλησθῆναι* statt der Rec. *πληρωθῆναι* in *CX* aufgenommen. V. 23. Das *δέ* der Rec. bei *οὐαί* fehlt in *BDL al.* und ist als aus den Parallelen eingekommen, von *Lchm.* und *Tisch.* getilgt worden; ebenso *ἐν* vor *τῷ λαῷ*. V. 24. Statt *ἄχρι* (Rec. in *AXΓ al.*) haben *Lchm.* und *Tisch.* *ἄχρι οὗ* aus ℵ*BCDLR cet.* (*Lchm.* *ἄχρις οὗ* in *CDR*) hergestellt.

Tage der Rache d. i. der Bestrafung sind *αὗται* die Tage der *ἐρήμωσις* Jerusalems. *τοῦ πλησθῆναι* damit erfült werde *πάντα τὰ γεγραμμένα* alle Weißagnng der Schrift, nicht blos des Propheten Daniel, der bei Luk. nicht genant und bei dem die Entweihung des Heiligtums und die Bedrängnis des Volkes Gottes vonseiten der heidnischen Weltmacht nicht speciell unter dem Gesichtspunkt der Bestrafung Israels geschildert ist. Man hat vielmehr mit *v. Hofm.* alle Weißagung von Mose an hieherzuziehen, welche dem seinem Gotte ungehorsamen Israel die durch das Völkertum zu vollziehende Strafe für so lange androht, bis es sich bekehrt; nicht blos die Gesamtheit der alttestamentlichen Endesweißagung, wie Zach. 14. Ezech. 38 u. 39, welche eine Bedrängnis der heiligen Stadt in der lezten Zeit ankündigen (*Klief.* Offenb. Joh. 1, S. 48). — V. 23 f. Das Wehe über die Schwangeren und Säugenden, die nicht fliehen können, wird motivirt mit der Größe der Drangsal und diese Drangsal der Beziehung der Weißagung auf die Zerstörung Jerusalems entsprechend, im Vergleiche mit Mtth. u. Mrk. so modificirt: „Denn es wird große Drangsal auf der Erde sein und Zorn diesem Volke; und sie werden durch des Schwertes Schärfe fallen und unter alle Völker gefangen geführt werden, und Jerusalem wird zertreten sein von Heiden, bis daß Heidenzeiten erfüllet sind". *ἐπὶ τῆς γῆς* auf der Erde, nicht: im Lande, sondern ohne specielle Hervorhebung Judäa's im Gegensatz zu *ὀργή* dem Zorne Gottes vom Himmel der über dieses Volk (das jüdische) ergehen wird, vgl. Röm. 1, 18. 2, 5. V. 24. Der Zorn Gottes wird sich darin äußern, daß sie (*ὁ λαὸς οὗτος*) durch oder nach des Schwertes Schärfe fallen und unter alle Völker gefangen geführt werden. *στόματι μαχαίρης* das hebr. לְפִי חָרֶב Gen. 34, 26. Deut. 13, 16 u. ö. Jerusalem wird sein *πατουμένη* unter die Füße getreten von Heiden d. h. verächtlich behandelt, vgl. Apok. 11, 2. 1 Mkk. 3, 45. 4, 61. Diese Bedeutung hat *v. Hofm.* mit Unrecht in Abrede gestelt, da außer Jes. 42, 5, wo die LXX חֹלְכִים בָּאָרֶץ *οἱ πατοῦντες τὴν γῆν* übersezt haben, *πατεῖν* in der LXX überall treten, mit Füßen treten, niedertreten bedeutet, und hier die Anspielung auf לְמִרְמָס *εἰς καταπάτημα* (LXX) Dan. 8, 13 und die angeff. Stellen aus 1 Makk. für den Sinn entscheidend ist. *ἄχρι οὗ πληρ.* — *ἐθνῶν* bis daß Heidenfristen erfüllet sind. *καιροὶ ἐθνῶν* sind Zeiten oder Fristen, welche Völkern von Gott zu irgend einem Zwecke bestimt sind, hier laut Context: zur Zertretung der heiligen Stadt oder ihrer Gewaltherschaft über Gottes Volk (*Klief.* und *v. Hofm.* mit den meisten Ausll.), nicht die den Heiden gewährte Gnadenfrist oder Zeit zu ihrer Bekehrung (*Ebr., God.*), woran in diesem Zusammenhange nicht zu denken ist, vgl. Apok. 11, 2. Diese *καιροί* beginnen mit der Eroberung und Verwüstung des von dem Heidenheere belagerten Jerusalem, und dauern bis zum Ablaufe der Frist, in welcher Gott den Heiden Macht über sein Volk verliehen hat. So gefaßt enthalten die Worte keine Tautologie, wie *God.* und *v. Hofm.* meinen. Nur der Plural *καιροί* ohne Artikel scheint bei dieser Fassung nicht zu seinem Rechte zu kommen, denn *καιροὶ ἐθνῶν* bed. nicht *die* den Heiden für

ihre Macht über Jerusalem bestimte *Zeit*, sondern Heidenzeiten, so nach ihrer Beschaffenheit benant, und läßt sich auch nicht mit *Klief.* genügend daraus erklären, daß die $3^1/_2$ Zeiten gemeint sind, welche nach Dan. 9, 27. 12, 7 der Antichrist, nachdem er Stadt und Heiligtum verwüstet haben wird, Macht über Gottes Volk üben wird, bis am Schlusse derselben das Gericht des Menschensohnes Dan. 7, 13 ihm ein Ende macht (S. 53), oder wie *v. Hofm.* den Endpunkt bestimt, bis die Verheißnng Dan. 7, 27 in Erfüllung geht, daß das Königtum, die Herschaft und die Macht der Königreiche unter dem ganzen Himmel den Heiligen des Höchsten gegeben werden. Der Plural καιροί ist gewählt im Hinblicke darauf, daß es auch früher schon Zeiten gegeben hat, in welchen Jerusalem von Heiden entweiht und verwüstet worden, z. B. unter Nebucadnezar, unter Antiochus Epiphanes. Mit dieser allgemeinen Beziehung des Ausdrucks hängt auch das Fehlen des Artikels zusammen, so daß der Satz den Gedanken enthält: so lange als überhaupt Zeiten währen, in welchen Heiden Gewalt über Jerusalem üben können. Solche Zeiten werden mit der Aufrichtung des Reiches Gottes bei der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit aufhören. Uebrigens halten wir die Bestimmung der Dauer der καιροὶ ἐθνῶν nach Apok. 11, 2 auf Grund der Weißagung Daniels zu 42 Monaten oder $3^1/_2$ Zeiten für sachlich richtig, und erklären das Fehlen des Artikels nur daraus, daß in dem Wortlaute eine Bezugnahme auf Dan. 9, 27 u. 12, 7 nicht indicirt ist.

Diese Belagerung und Verwüstung Jerusalems wird von der Mehrzahl der Ausleger in alter und neuerer Zeit auf die Eroberung und Zerstörung derselben durch die Römer unter Titus, und demgemäß die Dauer der Zertretung der Stadt von Heiden auf das mit jener Katastrophe eingetretene und noch gegenwärtig andauernde Geschick Jerusalems bezogen, welches nach den Einen mit der schließlichen Bekehrung der Juden, nach den Andern erst mit dem jüngsten Gerichte enden werde. Dagegen hat *Klief.* (Offenb. Joh. I S. 47 ff.) zu beweisen versucht, daß der Herr in dem ganzen Abschnitte v. 20–24 nicht von der Zerstörung Jerusalems durch Titus, sondern von der allerlezten Bedrängung der Stadt und des Volkes Gottes durch den fernzukünftigen Antichrist rede und die den ἔθνη zur Zertretung bewilligte Zeit die halbe שָׁבוּעַ oder die $3^1/_2$ Zeiten der Machtübung des Antichrists über Gottes Volk seien, welche durch die Dan. 8, 14 u. 12, 11 geweißagten und dem Antiochus gegebenen $3^1/_2$ Jahre der Machtübung über Israel vorgebildet waren (S. 53), weil die Schilderung der καιροὶ ἐθνῶν als eine Zeit großer Bedrängnis auf der ganzen Erde, ja nach Matth. sogar als eine Zeit des sonst nie erhörten, noch zu erwartenden Elends, der wundermächtigen Irrgeister, der Verführung selbst der Auserwählten in keiner Weise auf die seit Jerusalems Einnahme durch Titus jezt laufende Zeit passe. — Die Beweiskraft dieses Arguments beruht darauf, daß Luk. die Bedrängnis der καιροὶ ἐθνῶν ebenso schildere wie Matth. Dieser Beweis ist aber nicht aus den Worten des Luk. entnommen, sondern aus Matth. eingetragen. Die ἀνάγκη μεγάλη

(Luk. v. 23) besteht darin, daß die in Jerusalem Befindlichen durch des Schwertes Schärfe fallen und unter alle Völker hin gefangen geführt werden. Von einer θλίψις μεγάλη, wie seit Beginn der Welt bis jezt nicht gewesen ist und auch nicht sein wird (Mtth. v. 21), ist bei Luk. nicht die Rede. Die Schilderung der der sichtbaren Wiederkunft des Herrn unmittelbar (εὐθέως) voraufgehenden θλίψις aus Matth. in die Darstellung des Luk. einzulegen und auf die Einschließung Jerusalems von einem Kriegsheere und die Verwüstung der Stadt während der Dauer der Heidenzeiten auszudehnen, dafür fehlt die exegetische Berechtigung, da bei Mtth. von Heidenzeiten, die zwischen der mit der Eroberung Jerusalems zusammenhängenden Gefangenführung des jüdischen Volks unter alle Völker und der nach Ablauf der Heidenzeiten erfolgenden Parusie des Herrn kein Wort zu lesen ist. — Nicht beweiskräftiger ist der andere Einwand, welchen *Klief.* S. 57 gegen die Beziehung der in Rede stehenden Verse des Luk. auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer erhebt, daß nämlich diese Ansicht ein ganz falsches Gewicht auf dieses Factum lege, wenn sie dasselbe als den Anfang, als den ersten Act des Endgerichts begreife, weil Tempel und Jerusalem ihre bisherige Bedeutung durch das „Es ist vollbracht" des Herrn verloren hatten, und ihre Zerstörung nur ein Gericht über das abtrünnige Judenvolk war, das durch seinen Abfall gleich wie jedes andere Volk geworden war. Diese Zerstörung Jerusalems habe der Herr gar nicht eine Verwüstung der heiligen Stätte nennen können, da die heilige Stätte zu der Frist nicht mehr auf Morija war. Hierauf ist zu erwidern, daß Luk. nicht von einer Zerstörung der heiligen Stätte sondern nur von Jerusalem redet, und Jerusalem nirgends ἁγία πόλις nent, wie Matth. in c. 27, 53, und zwar, nachdem der Herr nicht nur sein „Es ist vollbracht" gesprochen hatte, sondern auch vom Tode auferstanden war. Schon hieraus ergibt sich, daß die Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer eine ganz andere Bedeutung für die Geschichte des Reiches Gottes hatte, als die früheren über Jerusalem ergangenen Gerichte, obschon wir die Bezeichnung dieses Gerichts als ‚ersten Act des Endgerichts' nicht für zutreffend halten. Der Tempel war, so lange er stand, die heilige Stätte der Anbetung Gottes, in welchen die Apostel nach der Ausgießung des heiligen Geistes über sie noch zur Stunde des Gebets gingen (Act. 3, 1) und dort dem Volke das Evangelium verkündigten. Erst mit der Zerstörung des Tempels vollzog sich die Scheidung der christlichen Gemeinde von dem jüdischen Volke; erst mit diesem Acte wurde das Reich Gottes den Juden genommen, und auf die aus den Gläubigen des jüdischen Volkes und der Heiden gebildete Christengemeinde übertragen.

Demnach können wir nur die Beziehung unserer Vv. auf die römische Zerstörung Jerusalems für richtig halten, da bei dieser die beiden erwähnten Momente, das Fallen des Volkes durch das Schwert und die Gefangenführung εἰς πάντα τὰ ἔθνη in einer Weise in Erfüllung ging, wie sie bei den in der Endzeit sich vollziehenden Gerichte über die Stadt und das Volk Gottes d. h. die Christenheit nicht zu

erwarten steht. Nach *Joseph. bell. jud. VI, 9, 2 f.* kamen während der Belagerung und Eroberung Jerusalems durch Titus 1,100,000 Menschen durch Schwert, Pest und Hunger um, und wurden außerdem 97,000 zu Gefangenen gemacht und teils nach Aegypten in die Bergwerke, größtenteils aber in die Provinzen weggeführt. Dagegen ist in den s. g. Endesweißagungen des Dan., Ezech. 38 u. 39 u. Zach. 14 nur in der lezteren (14, 2) von Gefangenführung der Hälfte der Stadt die Rede, aber hinzugefügt, daß das übrige Volk nicht aus der Stadt ausgerottet, sondern vom Herrn geborgen wird, welcher auszieht die Völker zu schlagen, womit sich die in unserer Weißagung angekündigte ἐρήμωσις Jerusalems bis zum Ablaufe der Heidenzeiten nicht zusammenreimen läßt. Und ziehen wir weiter in Betracht, daß die Jünger den Herrn gefragt hatten, wann die angekündigte Zerstörung des Tempels geschehen werde, so konte Jesus bei Erwähnung der Belagerung und Verwüstung Jerusalems unmöglich über die in der nächsten Zukunft bevorstehende Zerstörung und Verwüstung der Stadt gänzlich schweigen und nur von der am Ende des gegenwärtigen Weltlaufs erfolgenden Bedrängung der christlichen Gemeinde reden. — Aus diesen Gründen können wir auch den Unterschied zwischen der Relation des Matth. und der des Lukas über diesen Teil der Rede des Herrn nicht mit *Klief.* darauf reduciren, daß Luk. was der heiligen Stadt, Matth. was der heiligen Stätte dabei widerfahren werde, ins Auge faßte (S. 48), oder daß der Herr nach Luk. die Zeit der lezten Drangsal zumeist nach dem, was in ihr der Stadt und dem Volke Gottes widerfahren wird, schildere (S. 54); sondern bei Luk. ist nur das eine Moment des über Jerusalem hereinbrechenden Gerichts herausgehoben und durch Bestimmung der Dauer der Verwüstung der Stadt die Vorstellung, als werde an die Zerstörung Jerusalems und des Tempels sich sofort die sichtbare Wiederkunft Christi zur Vollendung seines Reiches in Herrlichkeit anschließen, als unrichtig abgewiesen. Die Aussage über die zeitliche Trennung der Zerstörung Jerusalems von der schließlichen sichtbaren Wiederkunft des Herrn hat aber Luk. weder aus der alttestamentlichen Weißagung geschöpft, da dieselbe dort nirgends, auch nicht in den Gesichten Daniels mit ihren symbolischen Zahlen über die Dauer der Gewaltherschaft des Antichrists klar ausgesprochen ist; noch weniger hat Luk. sie aus dem Eigenen in die Rede Jesu eingelegt (*Holtzm.*) oder aus der *ex eventu* erweiterten Ueberlieferung gefolgert (*Mey.* u. A.), woraus man dann die Abfassung unsers Evangeliums geraume Zeit nach der Zerstörung Jerusalems hat erweisen wollen; vgl. dagg. *G. Fr. Franck* in d. Theol. Studien u. Krit. 1855 S. 347 ff. Vielmehr müssen wir annehmen, daß der Herr selbst damals oder zu anderer Zeit seinen Jüngern diesen näheren Aufschluß erteilt hat. — Vgl. hiezu die Erörterung über die Parusierede im Comm. zu Mtth. S. 482 ff.

V. 25—28. *Die Wiederkunft des Herrn.*[1] Nach Ablauf der Heiden-

1) V. 25. Statt der Rec. ἔσται haben *Lchm.* u. *Tisch.* aus ℵ*BD* ἔσονται aufgenommen, da ἔσται offenbar grammatische Besserung ist, und statt ἠχούσης (Rec. in *DΓΔΑΠ*) *Griesb.* und *Tisch.* aus ℵ*ABCLM cet.* ἠχοῦς.

zeiten werden Zeichen an Sonne Mond und Sternen und auf der Erde Meeres und Wogen Brausen die Menschen mit Furcht und ängstlicher Erwartung der Dinge, die über den Erdkreis kommen werden, erfüllen, und dann werden sie den Menschensohn in einer Wolke mit großer Pracht und Herrlichkeit kommen sehen. Da die Zeichen am Himmel und auf der Erde, welche die Erscheinung des Menschensohnes ankündigen, mit einfachem *καί* an das Vorhergehende angeknüpft sind, so kann ihr Eintreten erst dann angenommen werden, wenn die v. 24 erwähnte Dauer der Heidenzeiten zu Ende geht. V. 25 ist nicht Wiederanknüpfung an v. 11 (*Mey.*); denn die v. 25 erwähnten kosmischen Erscheinungen gehen weit über das Maß der je und je wiederkehrenden Naturerscheinungen hinaus. Zwar beschreibt Luk. die Zeichen an Sonne, Mond und Sternen nicht näher, gibt aber die Wirkung an, die sie auf die Erde und die Menschen ausüben, und fügt im Einklange mit Mtth. und Mrk. erläuternd hinzu, daß die Kräfte der Himmel werden erschüttert werden (s. die Erkl. zu Mtth.), wodurch die Zeichen deutlich als solche charakterisirt sind, die die Auflösung des bisherigen Natur- und Weltlaufs und den Anbruch einer neuen Weltordnung anzeigen. Am Himmel werden Sonne und Mond ihr Licht und ihren Schein verlieren und die Sterne verschwinden (Mtth. v. 29), und auf der Erde wird sein *συνοχὴ ἐθνῶν cet.* Angst von Nationen in Rathlosigkeit vor Meeres und Wogen Brausen. *ἠχοῦς* (nicht *ἤχους*) Genitiv von *ἠχώ* (nicht von *ἦχος*) Geräusch, Getöse, Brausen. *σάλος* das Wogen des Meeres, die Meeresbrandung. V. 26. „Indem Menschen entseelt werden vor Furcht und Erwartung der über die *οἰκουμένη* die bewohnte Erde kommenden Dinge.“ V. 27. Und dann wird der Menschensohn erscheinen auf einer Wolke, wie er gen Himmel gefahren, in großer Pracht und Herrlichkeit; vgl. Mtth. v. 30 u. Mrk. v. 26. — V. 28. „Wenn aber dieses anfängt zu geschehen, so richtet euch auf und erhebet eure Häupter, dieweil eure Erlösung nahet.“ Mit dieser trostvollen Mahnung an die unter der Trübsal Gebeugten schließt Luk. die Verkündigung der Wiederkunft des Herrn, während Matth. und Mark. die Sammlung der Auserwählten aus allen Weltgegenden durch Engel als Diener des Herrn erwähnen. Fraglich ist, ob *τούτων* blos auf die v. 25—27 genanten Erscheinungen (*Bl., Mey.* u. A.) oder auf alles v. 20—27 Geweißagte (*v. Hofm.*) zu beziehen sei. Wir halten die leztere Beziehung für die richtige, schon wegen des *ἀρχομένων γίνεσθαι*, welches auf weiteres als auf die v. 25 ff. genanten Zeichen, denen die Erscheinung des Menschensohnes folgt, hindeutet, einen Verlauf von Ereignissen voraussezt, hauptsächlich aber deshalb, weil das Eintreten der Zeichen v. 25 ff. durch *καί* mit dem Voraufgehenden verbunden ist und nur bei dieser Fassung des *τούτων* die Antwort Jesu der Frage der Jünger ganz entspricht. Da nämlich, wie schon *v. Hofm.* ausgeführt hat, ‚in der Vorstellung der Jünger sich mit der Zerstörung des Tempels das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs unmittelbar verband, daher ihre Frage nach einem Zeichen, an welchem die Nähe der ersteren zu erkennen sei, zugleich auch und vornämlich der lezteren

galt: so ließ sie Jesus, indem er ihnen zu wissen gab, daß die von ihm geweißagte Zerstörung des Tempels inmitten des gegenwärtigen Weltlaufs erfolgen und von dem Ende desselben durch einen Zwischenraum getrent sein werde, zugleich auch wissen, welche Vorzeichen seiner Offenbarung in Herrlichkeit vorangehen werden. Mit dem einen war ihre Frage im Sinne seiner Vorhersagung der Zerstörung des Tempels beantwortet, und das andere schloß er daran, um auch auf das zu antworten, was sie nach ihrer Auffassung derselben mit ihrer Frage gemeint hatten'. Wir fügen hinzu, daß nicht erst das Erscheinen der Jesu Offenbarung in Herrlichkeit ankündigenden Zeichen, sondern auch schon die Verkündigung der Zerstörung und Verwüstung Jerusalems als ein in der Schrift geweißagtes, seiner Wiederkunft in Herrlichkeit voraufgehendes und von derselben getrenntes Gottesgericht für die Jünger ein Motiv enthielt, ihre Häupter zu erheben, indem dieses Gericht, welches noch zu ihren Lebzeiten über die Christusfeindliche Stadt erging, ein Unterpfand dafür lieferte, daß auch die Offenbarung des Herrn zur Vollendung seines Reichs durch das Gericht über alle seine Feinde zu seiner Zeit erfolgen werde, wie denn auch nach der Relation des Luk. der Herr in v. 29—33 nicht blos seine sichtbare Wiederkunft, sondern auch schon das, was die gegenwärtige Generation erleben werde, als die Nähe des Reiches Gottes bezeichnet.

V. 29—36.[1] Weiter belehrt der Herr seine Jünger durch ein Gleichnis über die Nähe der geweißagten Ereignisse, v. 29—32 vgl. Mtth. 24, 32—35. Mrk. 13, 28—31. Wie man am Feigenbaume und jedem Baume, wenn sie schon Blätter getrieben haben, sieht und von selbst erkent, daß der Sommer nahe ist, so sollen die Jünger, wenn sie dieses geschehen sehen, erkennen, daß das Reich Gottes nahe ist. *ὅταν προβάλωσιν sc. τὰ φύλλα* d. h. wenn die Bäume ausgeschlagen haben. *ταῦτα* sind die von v. 20 an genanten Erscheinungen (*v. Hofm.*), nicht alles von v. 8 an Geweißagte, oder nur die von 25 f. beschriebenen Naturereignisse (*de W., Bl., Mey.*). *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* ist das Reich Gottes in seiner Vollendung durch die Wiederkunft des Herrn. Das Gesagte begründet der Herr v. 32 f. mit dem Ausspruch, daß dieses Geschlecht nicht vergehen werde bis es alles geschehe, und der feierlichen Versicherung, daß seine Worte in ihrer Verwirklichung Himmel und Erde überdauern werden. Vgl. dazu Mtth. v. 34 f. u. Mrk. v. 30 f. mit der Erkl. im Comm. zu Matth. S. 472 f. u. 484—486.

---

1) V. 33. Statt der Rec. *οὐ μὴ παρέλθωσι* (in *ARXΓ al.*) bieten ℵ*BDL οὐ μὴ παρελεύσονται*, welches *Lchm.* u. *Tisch. 8* vorgezogen haben, da *παρέλθωσι* Conformation nach den Parallelen ist. V. 34. Die Rec. *βαρυνθῶσιν* ist nur durch *DR* beglaubigt und mit *Griesb., Tisch.* u. A. *βαρήθωσιν* aus ℵ*ABCLR al.* aufzunehmen. In v. 35 steht *γάρ* in ℵ*BDL* hinter *ἐπεισελεύσεται*, wogegen *AC RXΓ al.* es hinter *παγίς* haben, offenbar Aenderung, um *ὡς παγίς* zum Folgenden ziehen zu können. *ἐπεισελεύσεται* ist durch ℵ*BD* gegenüber der Rec. *ἐπελεύσεται* bezeugt. V. 36. Statt der Rec. *οὖν* (in *ACLR al.*) hat *Tisch. 8 δέ* aus ℵ*BD* aufgenommen, da *οὖν* aus exegetischer Deutung geflossen ist. Auch hat er *κατισχύσητε* in ℵ*BLX, Copt., Syr., Aeth.* dem *καταξιωθῆτε* der Rec. in *AC DRΓ al.* vorgezogen.

Den Schluß der Rede bildet v. 34—36 wie bei Mrk. 13, 33—37 eine paränetische Ermahnung, die aber nach Inhalt und Form von der bei Mrk. abweicht, nämlich in einer Warnung vor Beschwerung der Herzen mit irdischen Genüssen und Sorgen (v. 34. u. 35) und einer Mahnung zum Wachen im Gebete (v. 36) besteht. V. 34 f. „Hütet euch, daß eure Herzen nicht beschweret werden mit Rausch und Trunkenheit und Nahrungssorgen, und über euch jener Tag plötzlich hereinbreche, wie ein Fallstrick; denn kommen wird er über alle, die auf dem ganzen Erdboden sicher wohnen.“ κραιπάλη eig. die Folge des Weinrausches, Taumel, Schwindel, dann Rausch; μέθη das starke Trinken, das Zechen, die Trunkenheit. Die Worte sind nicht bildlich von Mangel an sittlicher Besonnenheit (*Bl.*) zu deuten, sondern eigentlich zu nehmen; vgl. 12, 45. Eph. 5, 18. Dies zeigt schon die Zusammenstellung mit μέριμναι βιωτικαί Sorgen um den Lebensbedarf. Die Folge dieser Beschwerung der Herzen würde sein, daß jener Tag der Wiederkunft des Herrn plötzlich, unerwartet und unvorbereitet über sie sich einstelle (ἐπιστῇ nicht: an sie herantrete. *Weiss*), ὡς παγίς wie eine Schlinge, die über ein Thier geworfen wird, um es einzufangen. Dieses Bild ist mit dem Vorhergehenden zu verbinden, da die ältesten Codd. γάρ erst hinter ἐπελεύσεται haben. Dagegen kann die Bemerkung, daß ὡς παγίς gut zu der mit ἐπέρχεσθαι, aber nicht zu der mit ἐφίστασθαι gegebenen Vorstellung passe (*v. Hofm.*), keinen entscheidenden Grund für die Verbindung mit dem Folgenden liefern. ἐπὶ πάντας τοὺς καθημένους über alle, die da sitzen d. h. nicht wohnen, sondern ruhig, in behaglicher Sicherheit wohnen. — V. 36. „Wachet aber zu aller Zeit betend, daß ihr Kraft haben möget zu entfliehen diesem allen das geschehen soll, und zu bestehen vor dem Menschensohn.“ ἐν παντὶ καιρῷ wird entweder mit δεόμενοι oder mit ἀγρυπνεῖτε verbunden; richtiger wird man es seiner Stellung gemäß mit beiden verbinden. Da nämlich jener Tag die in irdischer Sicherheit Dahinlebenden plötzlich überfallen wird, so ist beständiges Wachen notwendig, und auch jeder Zeit unter Gebet zu wachen, weil ohne dieses das Wachen nicht den angegebenen Zweck erfüllen, die Jünger nicht stark machen würde, zu entrinnen ταῦτα πάντα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι d. h. allen im Vorhergehenden erwähnten Anfechtungen und Gefahren, welchen die Jünger Christi in den der Parusie des Herrn voraufgehenden Drangsalen ausgesezt sind. σταθῆναι sich hinstellen (vgl. 18, 11. Act. 2, 14), hier im Sinne des Bestehens vor dem Menschensohne als Richter, ohne von ihm weggewiesen zu werden. So gefaßt, meint zwar *v. Hofm.*, bilden diese Worte keinen angemessenen Gegensatz zu ἐκφυγεῖν; aber die Richtigkeit dieser Bemerkung ist nicht einleuchtend, da zwischen σταθῆναι und ἐκφυγεῖν ein Gegensatz weder obwaltet noch indicirt ist, sondern ἐκφυγεῖν nur die Vorbedingung für das σταθῆναι bildet. Mit dem vermeintlichen Gegensatze aber wird auch der Grund hinfällig, aus dem *v. Hofm.* die Lesart καταξιωθῆτε vorzieht, bei welcher das ἐκφυγεῖν als göttliche Bewahrung vor dem Unterliegen in den Trübsalen und σταθῆναι als Gesammeltwerden zu Christo (Mtth. 24, 31) gedacht ist.

V. 37 f. Mit der auf 19, 47 f. zurückweisenden Notiz, daß Jesus die Tage über im Tempel lehrte, die Nächte aber am Oelberge zubrachte, und das Volk des Morgens früh zu ihm in den Tempel kam ihn zu hören, schließt Luk. seinen Bericht über Jesu öffentliche Lehrthätigkeit, zu der auch die Parusierede gerechnet ist. ἐλαιών ist *nom. propr.* wie 19, 29. Am Oelberge d. i. in dem an diesem Berge gelegenen Bethanien, vgl. Mrk. 11, 11. ὀρθρίζειν nicht eifrig suchen, wie Ps. 78, 34. Sir. 4, 12 (LXX), sondern in seiner eigentlichen Bed. früh sein, mit πρός sich früh aufmachen zu jemand. So nach der Vulg. *Luther* u. die meisten Ausll.

Cap. XXII. Der Verrath. Das Paschamahl. Der Gebetskampf am Oelberg und die Verhaftung. Die Verleugnung des Petrus und die Verurteilung Jesu.

In c. 22 und 23 beschreibt Luk. die Vorgänge des Leidens und Sterbens Jesu Christi, im wesentlichen mit den anderen Evangelisten übereinstimmend, im einzelnen aber mehrere von jenen nicht erwähnte Züge hinzufügend und die verschiedenen Facta eigentümlich gruppirend, wie wir schon S. 163 u. 167 f. wie auch im Comm. zu Matth. 26 (S. 504) näher dargelegt haben.

V. 1—6. **Der Verrath des Judas Ischariot.** Vgl. Mtth. 26, 1—5 und 14—16. Mrk. 14, 1. 2. 10 u. 11. Die Angabe, daß das Paschafest nahe war und die Hohenpriester und Schriftgelehrten suchten, wie sie Jesum umbrächten, da sie das Volk fürchteten (v. 1 f.), mit welcher Luk. die Leidensgeschichte einleitet, dient zur Vermittelung des Uebergangs von dem Berichte über Jesu Lehren im Tempel, wo das Volk vom frühen Morgen an ihn aufsuchte (21, 37), zu dem v. 3 f. berichteten Erbieten des Judas Ischariot, Jesum den Hohenpriestern zu überliefern. ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ist verdeutlicht durch die im Volk üblich gewordene Bezeichnung des ganzen Festes nach dem *Paschah*. Die Hierarchen suchten τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτόν d. h. die Art ausfindig zu machen, auf welche sie Jesum aus dem Wege schaffen könten; denn sie fürchteten das Volk, welches ihn gerne hörte und für den Messias hielt. — V. 3. Den Absichten der Hohenpriester kam Judas Ischariot entgegen, indem er zu ihnen und den Hauptleuten ging und mit ihnen verabredete, Jesum ihnen zu überliefern. Mit Nachdruck hebt Luk. hervor, daß Judas diesen Schritt nicht aus eigenem Antriebe that, sondern daß der Satan in ihn einging d. h. sich seiner bemächtigte und ihn zu dieser entsetzlichen That trieb. εἰσέρχεσθαι ist das gewöhnliche Wort für das Eindringen der Dämonen in einen Menschen, um sein leibliches und seelisches Leben zu vergewaltigen. In diesem Sinne ist εἰσῆλθεν auch hier gebraucht, um den Verrath als ein Werk des Satans darzustellen, und, um das Verbrechen in seiner ganzen Größe erscheinen zu lassen, von Judas bemerkt, daß er aus der Zahl der

Zwölfe war. στρατηγοί sind Befehlshaber der Tempelwache (vgl. v. 52. Act. 4, 1), welche die Verhaftung vorzunehmen hatten. V. 5. Ueber das Anerbieten freuten sich die Hierarchen und machten sich anheischig (συνέθεντο) ihm Geld zu geben, worauf er die förmliche Zusage gab (ἐξωμολόγησεν *spopondit*) und eine passende Gelegenheit suchte, ihnen Jesum zu überliefern ἄτερ ὄχλου ohne Volksauflauf, eig. ohne Beisein von Volk, der Sache nach gleich dem οὐ μετὰ ὄχλου Act. 24, 18, wo zur Verdeutlichung οὐδὲ μετὰ θορύβου zugesezt ist. Zur Sache vgl. noch die Erkl. zu Mtth. 26, 14—16.

V. 7—23. **Das Paschamahl und die Einsetzung des heiligen Abendmahls.**[1] Vgl. Mtth. 26, 17—29. Mrk. 14, 12—25. Die Berichte des Mtth. und Mrk. über das Paschamahl hat Luk. durch Mitteilung mehrerer von jenen nicht erwähnter Umstände vervollständigt. Außer der Nennung der beiden Apostel, welchen Jesus die Bereitung des Paschamahles auftrug, in v. 7, teilt er in v. 15—18 die Rede Jesu beim Beginne der Mahlzeit mit, sodann in v. 24—30 die Zurechtweisung der Jünger über ihren Streit um den Vorrang, und in v. 31—38 Jesu Voraussage der Verleugnung des Petrus in anderem Zusammenhange, als sie bei Mtth. und Mark. erwähnt ist. Dagegen hat er in v. 21—23 die Andeutung über den Verräther kürzer als die anderen Evangelisten und erst nach der Einsetzung des heil. Abendmahls erwähnt, und die einzelnen Vorgänge während des Paschamahls nicht nach ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge sondern sachlich so gruppirt, daß zuerst das Paschamahl samt der Einsetzung des heil. Abendmahls beschrieben wird, sodann die Gespräche mit den Jüngern folgen. — V. 7—13. Ueber den dem Petrus und Johannes erteilten Auftrag, das Paschamahl zu bereiten, s. die Erkl. zu Mtth. 26, 17—19 u. Mrk. 14, 12—16. ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων wird, da das Fest der Azyma sieben Tage währte, durch den Beisatz: an welchem das Pascha geschlachtet werden solte, näher bestimt als der 14. Nisan, an dessen Abend nach Sonnenuntergang die Paschamahlzeit gehalten werden solte. Die Sendung der Jünger zur Bereitung dieses Mahles erfolgte natürlich nicht nach Sonnenuntergang des 13., wie noch *Ew.* Gesch. Christus' S. 549 und *God.* annehmen, da man in der Nacht weder das Paschalamm anschaffen (kaufen), noch es

1) V. 10. Statt der Rec. οὗ ist mit *Lchm.* und *Tisch. 8* nach ℵ*BCL al.* εἰς ἣν zu lesen. V. 12. Statt ἀνώγεον ist durch ℵ*ABDL cet.* ἀνάγαιον entschieden beglaubigt. In v. 13 hat *Tisch.* aus ℵ*BCDL* εἱρήκει statt εἶρηκεν der Rec. aufgenommen. V. 14. δώδεκα der Rec. in *ACPRΓ al.* hat *Tisch. 8* nach ℵ*BD al.* als Zusatz gestrichen. V. 16. In ℵ*ABC*HL* fehlt οὐκέτι und ist deshalb von *Lchm.* eingeklammert, aber von *Tisch. 8* nach *C²DPXΓ cet.* beibehalten worden, weil es warscheinlich nur vor οὐ ausgefallen und eine Einfügung aus Mrk. 14, 28 nicht warscheinlich ist. Statt ἐξ αὐτοῦ in *AC²PX al.* haben *Lchm.* und *Tisch.* nach ℵ*BC*L al.* αὐτό aufgenommen. V. 17. Der Artik. τὸ vor ποτήριον fehlt in ℵ*BCEGH* und den meisten Uncialen, und ist in der Rec. wol nur Zusatz. Statt ἑαυτοῖς Rec. in *ADXΓ al.* haben *Lchm.* und *Tisch.* εἰς ἑαυτούς in ℵᶜ*BCLM al.* vorgezogen. In v. 18 fehlt ὅτι in *BCDGL*, ist aber von *Tisch. 8* nach ℵ*AXΓ al.* beibehalten worden. Derselbe hat aus ℵ*BKLMII* und Verss. ἀ'πὸ τοῦ νῦν aufgenommen, welches in der Rec. *ACXΓ al.* fehlt. In v. 22 hat *Tisch. 8* aus ℵ*BLT al.* ὅτι statt καί recipirt.

schlachten und braten konte, sondern am Vormittage des 14., da das Schlachten des Lammes im Tempel um 3 Uhr Nachmittags begann. Die Jünger fragen, wo wilst du, daß wir bereiten sollen? weil Jesus nur darüber eine Bestimmung zu treffen hatte, und die Weisung, welche er ihnen darüber gab, ihnen einen Beweis von seiner göttlichen Würde geben solte (s. zu Mrk. S. 133). Das Uebrige, die Besorgung, Schlachtung und Zubereitung des Lammes ist als selbstverständlich übergangen. Aus den Worten v. 10: „wenn ihr in die Stadt hineingehet" ersieht man, daß Jesus mit den Aposteln sich außerhalb der Stadt befand, nämlich in Bethanien, wo er die Nächte über sich aufhielt (19, 37).

V. 14—18. Als die Stunde der Mahlzeit kam, d. i. am Abende, *ἀνέπεσεν* sezte er sich zu Tische und die Apostel mit ihm. Zu Anfange des Mahles sprach Jesus die nur von Luk. v. 15 ff. überlieferten Worte, mit welchen er den Jüngern die Bedeutung dieser Feier angab. *Describitur v. 15—18 quaedam quasi prolusio S. Coenae. Beng.* „Mich hat sehnlich verlangt dieses Pascha mit euch zu essen, ehe denn ich leide". *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα* entspricht dem hebr. נִכְסֹף נִכְסַפְתִּי, vgl. Gen. 31, 30 LXX. *τοῦτο τὸ πάσχα* das gegenwärtige Paschamahl. *παθεῖν* das Todesleiden. V. 16. Der Grund dieses sehnlichen Verlangens: „Ich sage euch, daß ich es nicht mehr essen werde, bis daß es im Reiche Gottes vollendet sein wird" d. h. bis es im vollendeten Reiche Gottes zu seiner vollen Verwirklichung gelangt sein wird. Zur Vollendung gelangt das Pascha im Reiche der Herrlichkeit vermöge seiner weißagenden Bedeutung, die es als Feier der Erlösung Israels aus der Knechtschaft Aegyptens hat. Wie dieser die Erlösung derjenigen Gemeinde Gottes, welche durch Israel vorgebildet und durch Christum gestiftet ist, aus der ihr feindlichen Welt gegenbildlich entsprechen wird, so wird auch die Paschafeier dann ihr Gegenbild an der alsdann stetigen Begehung des Gedächtnisses dieser Erlösung haben, welche der Erlöser dereinst mit der erlösten Gemeinde Gottes feiern wird (*v. Hofm.*). Was aber die Frage betrift, ob Jesus wirklich ein specifisches Pascha meine, welches sich zu dem israelitischen Pascha verhalten werde wie das Vollendete zum Unvollkommenen (*Mey.*), oder nur das Freudenmahl des Gottesreichs (Mtth. 8, 11. Luc. 22, 30) meine (*Bl., Weiss*), so müssen wir uns für die erste Ansicht entscheiden, weil das Freudenmahl, unter welchem die Seligkeit des ewigen Lebens dargestelt ist, in Apok. 19, 9 *δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου* genant wird, ein Hochzeitsmahl aber vom Paschamahl zu unterscheiden ist. Dabei müssen wir aber darauf verzichten, den Unterschied zwischen beiden bestimmen zu wollen, weil wir uns keine Vorstellung über die Beschaffenheit des vollendeten Reiches Gottes machen können. — V. 17. Zum Essen des gebratenen Lammes wurde Wein getrunken; nach dem rabbinischen Rituale der Paschafeier mehrere Becher, welche der Hausvater herumreichte (s. Comm. zu Mtth. S. 531). Nach dieser Festsitte nahm Jesus einen Becher (*δεξάμενος* nahm ihn in Empfang von dem Diener, welcher denselben mit Wein gefült hatte), und reichte ihn nach einem Dankgebete (*εὐχαριστήσας*) den Jüngern mit den Worten: „Nehmet diesen

(Becher) und teilet ihn unter euch (d. h. trinkt ihn, so daß jeder sein Teil bekomt); denn ich sage euch, daß ich von jezt an nicht trinken werde vom Gewächse des Weinstocks, bis das Reich Gottes gekommen sein wird" (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ das Reich Gottes in seiner Vollendung, wie 19, 31). Aus diesen Worten folgern *Bl., Mey., v. Hofm.* u. A., daß Jesus von diesem Becher Wein selbst nicht getrunken habe, ‚weil seine Kundgebung, er werde vom Gewächse des Weinstocks nicht (oder von nun an nicht) trinken, dem daß die Jünger den Wein unter sich austeilen sollen, nur dann zur Begründung dienen könne, wenn er selbst zu trinken ablehnte; und solte gemeint sein, er habe jezt zum lezten Male getrunken, so müßte daß er dies that, und nicht gleich, daß er so gesprochen, hinter εὐχαριστήσας folgen' (*v. Hofm.*). Aber diese beiden Argumente verlieren die ihnen vindicirte Beweiskraft, wenn das Weintrinken zur Sitte des Paschamahles gehörte, das Trinken Jesu als des Hausvaters bei diesem Becher als selbstverständlich übergangen ist. Der Ausspruch v. 18 über οὐ μὴ πιεῖν lautet ganz so wie der über οὐ μὴ φαγεῖν v. 16, da dem ἀπὸ τοῦ νῦν v. 18 das οὐκέτι v. 16 correspondirt. Da nun das οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτό (oder ἀπ' αὐτοῦ) das vorhergehende Essen vom Paschalamme nicht ausschließt, das man obwol nicht ausdrücklich erwähnt aus v. 15 schließen muß, so kann auch οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν das vorhergehende Trinken nicht ausschließen. Zwar meint *v. Hofm.* noch, ‚das Gesetz sagt nichts von einem mit dem Paschamahle zu verbindenden Weingenusse. Wenn Jesus sich desselben enthielt, so versagte er sich einen Genuß, den er für die Jünger dadurch heiligte, daß er das weihende Dankgebet über den Wein sprach, den er ihnen reichte. Verlangt hatte ihn nur darnach, mit ihnen das Gedächtnis der Erlösung Israels nach Vorschrift des Gesetzes zu feiern, aber so zu feiern, daß er sie damit auf den bevorstehenden Beginn seines Leidens vorbereitete; für ihn selbst verband sich mit dem Danke für die Gnadenthat, durch die sich Gott ein Volk für seine Heilsverwirklichung besondert hatte, der Ausblick auf das Leiden, welches er im Dienste eben dieser Heilsverwirklichung bestehen solte; wie konte er in dieser Verfassung seines Gemüts den Trank genießen wollen, welcher gegeben ist, des Menschen Herz fröhlich zu machen?' Aber diese Unterscheidung zwischen der Feier des Pascha nach der Vorschrift des Gesetzes und der usuell gewordenen Zuthat des Weins liefert für die Annahme, daß Jesus für seine Person sich bei diesem Pascha des Weingenusses enthalten habe, eben so wenig einen durchschlagenden Grund, als die dnrch den Ausblick Jesu auf das ihm bevorstehende Leiden gegebene Verfassung seines Gemüts. Der Wein als Zuthat beim Paschamahle entsprach dem Trankopfer als Zugabe zum Speisopfer, und kam hiebei nicht sowol nach seiner das Herz fröhlich machenden, als in seiner die Lebenskraft stärkenden Eigenschaft in Betracht. Auch konte Jesus, wenn er den Jüngern den Genuß des Weins durch das über ihn gesprochene Dankgebet weihte, das Weintrinken beim Paschamahle nicht für eine ungesetzliche Zuthat zu dieser Feier erklären, der er sich zu enthalten hätte; vielmehr machte

er dasselbe dadurch zu einem wesentlichen Bestandteile des Paschamahles, welches er vor seinem Leiden noch mit seinen Jüngern feiern wolte; und zwar nicht blos um sich und seine Jünger für das ihm bevorstehende Leiden zu rüsten, sondern hauptsächlich, um das Paschamahl als Gedächtnisfeier der Aufrichtung des A. Bundes durch die mit dieser Feier verbundene Einsetzung des heiligen Abendmahles zur Gedächtnisfeier des durch seinen Tod zu stiftenden Neuen Bundes zu erheben. War dies aber der Grund seines sehnlichen Verlangens, vor seinem Tode noch das Paschamahl mit seinen Jüngern zu feiern, so konte auch die tiefbewegte Stimmung seines Gemüts kein Motiv für ihn sein, sich des Weines bei diesem Paschamahle zu enthalten, dem er in der Verklärung der Paschafeier zur Feier des heil. Abendmahls eine mit dem Essen des ungesäuerten Brotes ganz gleich wiegende Bedeutung gab.[1]

V. 19 u. 20. *Die Einsetzung des heiligen Abendmahls.* Vgl. Mtth. 26, 26—28 u. Mrk. 14, 22—24, wo wir diese Stiftung des Herrn ausführlich erklärt haben, die sich an das Paschamahl unmittelbar anschloß. Die Segnung und Darreichung des Kelches sezt Luk. v. 20 *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* d. i. nach Beendigung der Mahlzeit und zwar wie aus der Vergleichung mit 1 Cor. 11, 25 erhellt, nach paulinischer Ueberlieferung. Dieser Act ist aber vom ersten nicht zeitlich so zu trennen, daß man die Darreichung des Brotes vor den Beschluß der Mahlzeit, die Darreichung des Kelches nach derselben setzen könte, und *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* nicht mit *v. Hofm.* so zu verstehen, daß jene vor Beschluß der Mahlzeit geschah und mit ihr das Essen, mit dieser aber das nach dem Essen sich fortsetzende Trinken habe endigen sollen; sondern *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* ist nur zugesezt, um die Darreichung des Bechers von den Bechern mit Wein, welche während der Mahlzeit herumgereicht wurden und wie der v. 17 erwähnte noch zur Mahlzeit gehörten, be-

---

1) Auch *Mey.* und *Weiss* finden die ‚nicht wegzudeutende Abweisung' des Weingenusses in der tiefbewegten, schmerzvollen Stimmung zwar psychologisch begreiflich, halten sie aber doch in Betracht des Charakteristischen des Paschamahls für unwarscheinlich, ja für irreligiös und anstößig, so daß sie den Bericht des Luk. für nicht ursprünglich erklären und dafür den Umstand geltend machen, daß Mark. und Matth. von dieser Abweisung nichts haben, wobei *Mey.* meint, daß was Matth. 26, 19 habe von der Ueberlieferung, der Analogie v. 16 wegen, heraufgerükt und nach v. 16 gestelt worden sei, *Weiss* dagegen glaubt, daß dieser unwarscheinliche Zug nur durch Verknüpfung von Mrk. 14, 25 mit der Darstellung einer anderen Quelle entstanden sei. Allein diese aus ganz unsicheren kritischen Hypothesen gezogenen Vermutungen reichen zur Verdächtigung des geschichtlichen Charakters des von Luk. überlieferten Ausspruches nicht hin. Obgleich nämlich der Ausspruch Jesu Mtth. v. 29 und Mrk. v. 25 ohne Zweifel mit dem von Luk. in v. 18 überlieferten identisch ist, so kann ich doch nach reiflicher Erwägung die Stellung desselben bei Luk. nicht mehr, wie im Comm. zu Mtth. S. 543 geschehen, für secundär und die bei Mtth. und Mrk. für ursprünglich und richtig halten, sondern nur die Aussage bei Luk. für die vollständige Ueberlieferung dessen, was der Herr beim Mahle gesagt hat, und die Stellung dieser Aussage vor Einsetzung des heil. Abendmahls für sachlich genau überliefert betrachten, und der Notiz bei Mtth. und Mark. nur den Wert einer nachträglichen Notiz zuerkennen.

stimt zu unterscheiden. — In der Beschreibung dieser Stiftung weicht Luk. darin von Matth. und Mark. ab, daß er bei der Darreichung des Brotes *λάβετε, φάγετε* wegläßt und zu *τὸ σῶμά μου* die Worte *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* und weiter *τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἐμὴν ἀνάμνησιν* zusezt. Die Sache war aus der Praxis, d. h. von der Feier des h. Abendmahls in den Gemeinden her so bekant, daß die Angabe aller einzelnen Momente nicht nötig erschien. Die Richtigkeit des *τὸ ὑπ. ὑμ. διδόμενον* ist durch das parallele *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον* bei Darreichung des Kelches gesichert; und die ausdrückliche Erwähnung des *λάβετε, φάγετε* war um so weniger erforderlich, als sich aus dem *ἔκλασεν κ. ἔδωκεν αὐτοῖς* von selbst ergab, daß Jesus das gebrochene Brot den Jüngern zum Essen darreichte, obgleich *B. Weiss* anderer Meinung ist und gegen *Mey.'s* richtige Erklärung des *τοῦτο ποιεῖτε* vom Brechen des Brotes unter Danksagung und dem Austeilen und Genießen desselben einwendet, daß weil *λάβετε* und *φάγετε* bei Luk. fehle, *τοῦτο ποιεῖτε* ‚keinenfalls auf das Genießen, sondern nur auf Brotbrechen und Austeilen gehen kann, vielleicht zugleich auf die Wiederholung der deutenden Worte Jesu.' Aber hat denn Jesus den Jüngern das gebrochene Brot gereicht, damit sie es in den Taschen aufbewahren solten?! *εἰς ἐμὴν ἀνάμνησιν* „zu meinem Gedächtnisse" entspricht dem לְזִכָּרוֹן in der Vorschrift über die Paschafeier Exod. 12, 14. 13, 9. Deut. 16, 3 und ist demgemäß zu erklären, nicht: ‚zur Erinnerung an mich', sondern zur Erinnerung an die Hingabe meines Leibes in den Tod zur Erlösung (vgl. Mtth. 20, 28. Mrk. 10, 45), oder wie der Apostel 1 Kor. 11, 26 es deutet: den Tod des Herrn zu verkündigen. Das Pascha wurde gefeiert zum Gedächtnisse der Gnadenthat der Erlösung Israels aus Aegypten und das Lamm, welches um der Verschonung Israels willen den Tod erlitten, zum Gedächtnisse für diese Gnadenthat gegessen. Gleicherweise sollen die Jünger den für sie in den Tod gegebenen Leib des Herrn zum Gedächtnisse der durch Christum vollbrachten Erlösung essen. So bildet das Essen des Abendmahls die Mittelstufe zwischen dem für die Erlösung Israels eingesezten Mahle und demjenigen Mahle, welches der Herr im vollendeten Reiche Gottes mit ihnen halten wird (v. 16). — V. 20. Zu *ὡσαύτως* ergänze *λαβὼν εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς* vgl. v. 19. In Betreff des übrigen s. die Erkl. zu Matth.

V. 21—23. Mit *πλήν doch* ist die Hindeutung Jesu auf den Verräther als ein Gegensätzliches an das Vorhergehende angereiht. Die Worte: „siehe die Hand des mich Verrathenden ist mit mir über Tische" sind ein concreter Ausdruck zur Bezeichnung der Tischgenossenschaft oder innigsten Lebensgemeinschaft. Der Umstand, daß im Kreise der mit Jesu innigst verbundenen Jünger einer sich befand, der ihn seinen Todfeinden überliefern würde, bildet einen entsetzlichen Contrast zu der durch Einsetzung des heil. Abendmahls begründeten Lebensgemeinschaft des Herrn mit seinen Jüngern. Dieser Contrast ist durch *πλὴν ἰδού cet.* hervorgehoben und durch das v. 22 über den Verräther ausgesprochene Wehe verstärkt. Mit *ὅτι ὁ υἱὸς μὲν τ.*

ἄνθρ. cet. „weil der Menschensohn wie beschlossen ist hingeht", weist Jesus auf den göttlichen Rathschluß als den objectiven Grund seines Todes hin, sezt aber hinzu: „doch wehe *dem* Menschen, durch welchen er überliefert wird", um den Verrath nichts desto weniger als ein schweres Verbrechen zu verurteilen. *τὸ ὡρισμένον* ist = *ὡρισμένη βουλὴ τοῦ θεοῦ* Act. 2, 23, und *πορεύεσθαι* hingehen für sterben, wie הָלַךְ öfter, z. B. Ps. 39, 14, wo LXX *ἀπέρχεσθαι* übersetzen; vgl. *ἀπέλθω* Joh. 16, 7. Das *μέν* erscheint zwar bei der Lesart *ὅτι* auffallend, reicht aber doch nicht hin, um das durch die ältesten Hdschrr. bezeugte *ὅτι* für unrichtig zu halten, sondern dient nur dazu, den mit *πλὴν οὐαί* folgenden Gegensatz dem Vorhergehenden enger unterzuordnen, in dem Sinne: weil zwar der Menschensohn nach göttlichem Rathschluß in den Tod geht, aber sein Tod doch durch ein Verbrechen herbeigeführt wird, für welches den Verräther schwere Strafe treffen wird. V. 23. Dieser Ausspruch des Herrn erregte die Jünger so, daß sie sich gegenseitig zu befragen anfingen, wer doch von ihnen eine so abscheuliche That zu vollbringen fähig wäre.

Die unvermittelte Anreihung dieses Vorfalls an die Einsetzung des heil. Abendmahls durch einfaches *πλήν* erscheint befremdlich, da sich doch nicht denken läßt, daß Jesus gleich nach den Worten: dieser Kelch ist das N. Testament in meinem Blute, das für euch vergossen wird, ohne weiteres gesagt haben solte: doch siehe die Hand meines Verräthers ist mit mir über Tische. Wir müssen daher annehmen, daß der Bericht mit dem gegensätzlichen *πλήν* zu einem neuen Gegenstande übergeht, ohne ausdrückliche Bemerkung dieses Ueberganges, weil aus dem Inhalte des folgenden Ausspruchs klar war, daß er nicht zeitlich, sondern nur sachlich mit der Stiftung des heil. Abendmahls zusammenhing, und der Evangelist damit nur andeuten wolte, daß Jesus mit klarem Bewußtsein, daß einer der Jünger ihn verrathen würde, das heil. Abendmahl zum Bundesmahle seiner Gemeinde vor seinem Todesleiden eingesezt hat. — Aus der Vergleichung der Berichte der anderen Evangelisten ergibt sich übrigens ganz deutlich, daß nicht nur die von Luk. nur summarisch erwähnte Hindeutung auf den Verräther, sondern auch das v. 24 folgende Gespräch über den Rangstreit der Jünger der Einsetzung des heil. Abendmahls voraufgegangen ist, wie wir schon im Comm. zu Mtth. S. 530 nachgewiesen haben.

V. 24—30. *Der Rangstreit der Jünger.*[1] Dieser von Luk. allein überlieferte Vorgang gab die Veranlassung zu der Joh. 13, 4 ff. berichteten Fußwaschung zu Anfang des Paschamahles, s. zu Mtth. S. 527. Luk. führt denselben mit den Worten ein: „Es entstand aber auch ein Wettstreit unter ihnen, wer von ihnen größer zu sein scheine" d. h. mehr als die anderen gelte (vgl. zu *δοκεῖ* Gal. 2, 6), als ein Begebnis

---

1) V. 26. Nach ℵ*BDLT* liest *Tisch.* *γινέσθω* statt *γενέσθω* der Rec. — In v. 30 hat *Tisch.* nach ℵ*AB*³*GLQ* *καθήσεσθε* aufgenommen, *Lchm.* *καθίσεσθε* nach *CFKMSUV cet.*, während die Rec. *καθίσησθε* auf falscher Construction beruht.

jenes Abends ohne nähere Bestimmung der Zeit, so daß für die Annahme, der Streit sei nach der Einsetzung des heil. Abendmahls oder nach dem Hinweise auf den Verräther entstanden, im Texte kein Grund vorliegt, und nur aus dem Worte Jesu: „Ich bin in eurer Mitte wie der Dienende“ (v. 27), eine Bezugnahme auf die Fußwaschung sich vermuten und daraus folgern läßt, daß der Streit mit der Einnahme der Plätze beim Paschamahle zusammenhing. Schwerlich aber entstand er über die Wahl der Plätze bei der Niederlassung zum Mahle, indem die Jünger nicht wußten, welche Plätze sie dabei einnehmen solten (*Langen*, die lezten Lebenstage Jesu S. 157), oder manche sich darüber unzufrieden zeigten, daß sie nicht die Ehrenplätze in der Nähe des Herrn einnehmen durften (*Lichtenstein*, das Leben des Herrn J. Chr. S. 399). Denn da die zwölf Apostel gewöhnlich mit Jesu aßen, so hatte sich gewiß eine constante Ordnung über die Plätze der einzelnen gebildet, daß ein Streit über die Wahl der einzunehmenden Plätze nicht leicht entstehen konte; und auch Unzufriedenheit Einzelner darüber, daß sie nicht Ehrenplätze in der Nähe des Herrn erhielten, nur warscheinlich wird, wenn Jesus selbst bei diesem Mahle gegen die übliche Ordnung einem der Jünger den Ehrenplatz an seiner Seite angewiesen hatte. Unter den Zwölfen hatte Petrus offenbar einen gewissen Vorrang und wird wol auch bei Tische gewöhnlich den nächsten Platz neben Jesu eingenommen haben. Bei diesem Mahle aber lag Johannes an der Brust des Herrn (Joh. 13, 25) und hatte schwerlich diesen Ehrenplatz sich selber gewählt, sondern ihn vom Herrn angewiesen erhalten. In diesem Umstande findet *v. Hofm.* mit Recht den Anlaß zu der Entstehung der erwähnten *φιλονεικία* unter den Jüngern. Wenn nämlich Jesus diesmal dem Johannes den Ehrenplatz an seiner Seite eingeräumt hatte, so konte leicht die Frage entstehen, ob Petrus und nicht vielmehr Johannes für höher als die anderen gelte. Eine Bestätigung dafür, daß es sich bei diesem Streite um Petrus handelte, meint *v. Hofm.* in dem Umstande zu finden, daß Jesus im Verfolge seiner durch den Streit veranlaßten Rede (v. 31) dem Petrus sonderlich etwas zu sagen hat. — Dieser Veranlassung entspricht auch die Art, wie Jesus die Jünger über die rechte Größe im Reiche Gottes belehrt; nämlich anders als in dem 9, 46 ff., Mtth. 18, 1—5. Mrk. 9, 34—37 erwähnten Falle, wo er sie vonwegen ihres Ehrgeizes zurechtweist, und auch in der durch die Bitte der Zebedaiden um die Ehrenplätze im Reiche veranlaßten Belehrung Mrk. 10, 41—45. Mtth. 20, 24—28, die zwar in dem Hinweise auf die Verschiedenheit der Größe im Reiche Gottes von der in weltlichen Reichen mit dem vorliegenden Falle übereinstimt, aber das Vorbild Jesu nach einer anderen Beziehung den Jüngern vorhält und keine Hindeutung auf ihre Teilnahme an der Herschaft in seinem Reiche enthält, mit welcher die Belehrung Jesu hier v. 29 f. schließt. — V. 25 f. Zu dem Gedanken, daß das in weltlichen Reichen bestehende Verhältnis der Herscher zu den Untergebenen nicht auf das Reich Gottes anzuwenden sei, s. die Erkl. zu Mtth. 20, 25 f. *ἐξουσιάζοντες* sind nicht Magnaten, Machthaber nach den Königen (*Mey., Weiss*),

sondern die Könige oder Regenten nur nach ihrer Machtstellung so genant, wie auch die Prädicate beider Sätze das Verhältnis der Regenten zu ihren Unterthanen nur nach verschiedener Beziehung ausdrücken, in *κυριεύουσιν* nach der Machtstellung der Regenten, in *εὐεργέται καλοῦνται* in Bezug auf die Anerkennung ihrer Herscherstellung vonseiten der Unterthanen, die sich darin kundgibt, daß man den Herschern das Prädicat der Wolthäter beilegt, zum Zeichen, daß sie sich um das Wol der Unterthanen Verdienste erworben haben. V. 26. Zu *οὐχ οὕτως* ist *ἔστε* zu ergänzen: ihr solt nicht so sein, d. h. euch zu einander so stellen, sondern der Größere unter euch soll werden wie der jüngere, d. h. sich dem jüngeren gleich stellen. *ὁ μείζων* nicht der sich für größer hält, sondern der wirklich eine höhere Stellung einnimt. *ὁ νεώτερος* nicht der geringere, sondern der jüngere, der nach seinem Alter zu dienen verpflichtet ist. V. 27. Diesen Satz begründet Jesus mit der Erfahrungsthatsache, daß der zu Tische Sitzendene eine höhere Stellung einnimt, als der ihm aufwartende Diener. Die Einkleidung dieser Thatsache in die Form von Frage und Antwort dient zur lebhaften Veranschaulichung der Sache. Daß aber die, welche eine höhere Stellung in der Gesellschaft einnehmen, sich darum nicht für zu gut halten dürfen, den anderen zu dienen, dies zeigt der Herr an seinem eigenen Beispiele. „Ich aber bin unter euch wie der Dienende." Diese Aussage Jesu von sich läßt sich eben so wenig aus der Situation beim Paschamahle (*v. Hofm.*) als aus einer Anknüpfung an eine Situation wie 17, 8 (*Weiss*) befriedigend erklären. Wenn der Hausvater beim Paschamahle den Tischgenossen Becher Wein, nachdem er einen Segen darüber gesprochen, zum Trinken herumreichte, so verrichtete er, selbst wenn er nicht zuerst selbst davon getrunken haben solte, wie es Sitte war, doch nicht ein dem bei Tische aufwartenden Diener obliegendes Geschäft, sondern wartete nur seines Amtes als Hausvater, dem die Versorgung der Seinen mit Speise und Trank oblag. Eine Anknüpfung aber an die 17, 8 ausgesprochene Warheit läßt sich nur herbeiziehen, wenn man zwischen einem Lehrspruche und seiner Verwirklichung im Leben, oder zwischen Lehren und Thun nicht zu unterscheiden weiß. — V. 28. Nach dieser Klarstellung des Verhältnisses zwischen Herren und Dienern im Reiche Gottes geht Jesus über zur Angabe der Verheißung, welche das treue Dienen in seinem Reiche hat. „Ihr aber seid die, welche mit mir in meinen Versuchungen ausgehalten haben. *ὑμεῖς δέ* ihr im Unterschiede von anderen, welche um der mit seiner Nachfolge verbundenen Entbehrungen willen ihn verließen. *οἱ πειρασμοί μου* sind die Schmähungen, Nachstellungen und Verfolgungen, die Jesus zu bestehen hatte, vgl. Hebr. 2, 18. 4, 15. Der durch *δέ* angedeutete Gegensatz ist nicht als Uebergang von Demütigung der Rangsucht seiner Jünger zu ihrer rechten Erhebung zu fassen (*Mey., Weiss*). Denn von Demütigung ist vorher nicht die Rede, und *ὑμεῖς δέ* bildet zunächst nur den Gegensatz zu *ἐγὼ δέ* v. 27. Ich bin unter euch wie der Diener, ihr aber habt euch durch meine Erniedrigung nicht abschrecken lassen bei mir zu bleiben, habt also nicht nach Erlangung irdischer Macht

und Herschaft getrachtet. Dafür werde ich nun (*κἀγώ* v. 29) euch an der Herschaft, welche mein Vater mir beschieden, Anteil geben. V. 28 und 29 sind logisch so zu verbinden: ihr aber da ihr — ausgehalten habt, so verordne ich euch. *διατίθεμαι* über das Seine verfügen, Bestimmung treffen, hier nicht von testamentarischer Verfügung, wie das Wort auch gebraucht wird, weil dies nicht auf das Verhältnis Gottes zu Christo paßt. *βασιλεία* ohne Artikel nicht das Reich, sondern Herrschaft, wie sie im Folgenden näher bestimt wird. *βασιλείαν* gehört übrigens sowol zu *διατίθεμαι* als auch zu *διέθετο*, und *ἵνα* (v. 30) steht nicht vom blosen Erfolge: so daß (*de W.*), oder vom Zwecke der Herschaftsüberweisung (*Mey.*), sondern von dem beabsichtigten Erfolg: ich bestimme euch *βασιλεία* in der Absicht, daß ihr in dem Reiche, welches ich aufrichten werde, meine Tischgenossen sein, wie jezt beim Paschamahle, und auf Thronen sitzend die zwölf Geschlechter Israels richten werdet. Das Futurum *καθήσεσθε* kann noch von *ἵνα* abhängen (vgl. *Winer* §. 41. *b*. 1. *b*, S. 271), oder es kann ein Uebergang zur Verheißung angenommen werden. Die Form *καθήσεσθε* ist von *κάθημαι* (*Kühner* §. 301, 2. Anm. 1) gebildet. Zur Sache, dem Sitzen und Richten s. die Erkl. zu Mtth. 19, 28. — Der Herr verheißt also seinen Jüngern dafür, daß sie in seiner Erniedrigung treu mit ihm ausgehalten, Teilnahme an seiner Herrlichkeit und Herschaft im vollendeten Gottesreiche. — An diese Verheißung ist in

V. 31—38 eine *Warnung Simons vor Verleugnung* und die an sämtliche Jünger gerichtete Aufforderung sich für den bevorstehenden Kampf zu rüsten, angefügt.[1] Die Warnung ist im *text. rec.* mit *εἶπε δὲ ὁ κύριος* eingeleitet, während in *BLT* jede Form der Anknüpfung fehlt. Solte das *εἶπε δὲ ὁ κ.* nicht ursprünglich sein, wofür das Fehlen der Worte in den genanten 3 Hdschrr. nicht als entscheidend gelten kann, so würde doch daraus nicht folgen, daß Jesus die an Simon (Petrus) gerichtete Warnung unmittelbar nach der Verheißung v. 29 f. ausgesprochen habe, und die unvermittelte Anknüpfung keinen Beweis dafür liefern, daß jene *φιλονεικία* (v. 24) nur durch den Verdruß des Petrus über die Bevorzugung des Johannes beim Paschamahle veranlaßt war, wie *v. Hofm.* meint. Nach Mtth. 26, 34 und Mrk. 14, 30 sagte Jesus dem Petrus seine Verleugnung auf dem Gange nach Gethsemane voraus. Diese Voraussage lautet nach der Relation aller vier Evangelien so bestimt und so wesentlich gleich, daß die Annahme einer zweimaligen

---

1) V. 31. Da *εἶπε δὲ ὁ κύριος* in *BLT Copt. Sahid.* fehlt, so hat *Tisch. 8* es gestrichen, dagegen *Lchm.* nach ℵ*ADQXΓΔΛΠ* es beibehalten. V. 32. Statt *ἐκλείπῃ* ist *ἐκλίπῃ* durch ℵ*BDKLM cet.* und statt *στήριξον* in *DΓΔΛ* die Form *στήρισον* durch ℵ*ABKLM cet.* entschieden beglaubigt. In v. 34 ist statt *οὐ μή* (Rec.) das einfache *οὐ* durch ℵ*BLQ cet.* und statt *πρὶν ἤ* durch ℵ*BLT cet.* *ἕως* bezeugt und von *Lchm.* und *Tisch.* vorgezogen worden. In v. 36 hat die Rec. *εἶπεν οὖν* dagegen *Tisch.* *εἶπεν δὲ* aus ℵ°*BLT* aufgenommen. In v. 37 fehlt *ἔτι* nach *ὅτι* in ℵ*ABDHL cet.* und ist von *Lchm.* und *Tisch. 8* getilgt worden, aber wol nur durch einen Schreibfehler ausgefallen. Statt *τὰ* (*περὶ μ.*) hat *Tisch. 8* *τὸ περί* aus ℵ*BDQX* recipirt.

Ankündigung derselben, zuerst im Saale beim Paschamahle, sodann wieder auf dem Wege nach Gethsemane nicht die mindeste Warscheinlichkeit hat, da Petrus, nachdem der Herr ihm die dreimalige Verleugnung noch in derselben Nacht bestimt vorausgesagt hatte, nicht bald darauf auf dem Gange nach dem Oelberge durch wiederholte Versicherung seiner unerschütterlichen Treue Jesum genötigt haben wird, seine Voraussage zu wiederholen. Wir haben daher schon im Comm. zu Mtth. S. 544 und 547 f. nachgewiesen, daß was Luk. v. 31—38 berichtet, zeitlich und sachlich mit dem Mtth. 26, 31—39 und Mrk. 14, 27—31 Berichteten coincidire und die beiderseitigen Berichte sich ergänzen. Das Gespräch fand auf dem Gange zum Oelberge statt und ist von Luk. infolge sachlicher Sonderung der Reden von den Begebenheiten mit den Gesprächen beim Paschamahle zusammengestelt. Jesus eröffnete dasselbe mit der Ankündigung, daß seine Jünger alle in dieser Nacht sich an ihm ärgern werden, da die Weißagung Zach. 13, 7 sich erfüllen werde; worauf Petrus erwiderte, daß wenn alle, so doch er niemals an Jesu werde irre werden (Mtth. v. 31—33. Mrk. v. 27—29). Darauf rief ihm Jesus warnend zu, was Luk. v. 31 und 32 überliefert: „Simon, Simon, siehe der Satan hat sich ausgebeten, euch zu sichten wie den Waizen; ich aber habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre, und du einst dich bekehrt habend stärke deine Brüder". Die Wiederholung des Zurufs: Simon ist Ausdruck angelegentlicher Warnung, wie 10, 41, und dabei der Name Simon (nicht Petrus) bedeutsam, den Jünger nach seinem natürlichen Charakter bezeichnend. *ἐξαιτεῖσθαι* sich ausbitten von Gott, wie der Satan einstmals in Betreff Hiobs gethan hat Hi. 1, 4 ff. *τοῦ σνιάσαι* um zu sichten. *σνιάζειν* sieben, Waizen im Siebe hin und her rütteln, um die Körner von der Spreu zu sondern. Der Satan will das Werk der Erlösung vereiteln und, um diese Absicht zu erreichen, die Jünger wo möglich durch Anfechtungen, Schrecken und Gefahren im Glauben an Jesum irre machen. Dies ist bildlich so ausgedrükt, daß er sich von Gott, ohne dessen Willen er nichts ausrichten kann, die Erlaubnis dazu erbittet. Ich aber, erklärt Jesus im Bewußtsein, daß sein Gebet eine Macht sei, die Satans Willen zuschanden mache — ich habe für dich gebeten. In *περὶ σοῦ* im Gegensatze zu *ὑμᾶς* liegt, daß Petrus sonderlich vor den andern Jüngern der Fürbitte bedürfe, daß sein Glaube nicht schwinde, oder daß er mehr als die anderen der Gefahr, den Glauben an Jesum zu verleugnen, ausgesezt sei. Die Voraussetzung aber: *Petrum esse primum apostolorum, quo stante aut cadente ceteri aut minus aut magis periclitarentur* (*Beng.*), liegt dieser Warnung nicht zu Grunde. Nur die Verleugnung des Petrus ist angedeutet und seine Rükkehr zum Glauben, an welche die Mahnung, dann seine Brüder zu stärken, geknüpft ist. *ἐπιστρέψας* wenn (nachdem) du umgekehrt sein, dich zum Glauben zurückgewendet haben wirst. Gegen diese, gewöhnliche Auffassung des *ἐπιστρ.* erhebt *v. Hofm.* das Bedenken, daß das es unter sich begreifende *πότε* sie nicht zulasse, welches seine Bekehrung zwar nicht notwendig in eine ferne, wol aber in eine unbestimte Zukunft rücken würde.

Aber der Herr wolte dem Petrus auch nicht vorhersagen, daß er nach seinem Falle alsbald oder sofort sich bekehren werde. Noch weniger zu bedeuten hat der weitere Einwand, daß von einem Abfalle oder einer Versündigung des Petrus vorher keine Rede gewesen, vielmehr Jesu Fürbitte erwarten ließ, es werde nicht dazu kommen, daß sein Glauben schwinde. Denn das *μὴ ἐκλείπειν* des Glaubens negirt nur den gänzlichen Abfall, schließt aber momentane Verleugnung des Glaubens nicht aus, und die Fürbitte, welche der Herr dem Petrus zusagt, sezt die Befürchtung, daß er den Glauben verleugnen werde, deutlich genug voraus. Begründet ist dagegen die Abweisung der Uebersetzung des *ἐπιστρέψας* durch *rursus*, *vicissim*, nach dem hebr. שׁוּב (*Grot., Beng., Ew.* u. A.). Denn selbst in Stellen, wie Ps. 85, 7, wo תָּשׁוּב תְּחַיֵּנוּ mit *ἐπιστρέψας ζωοποιήσεις ἡμᾶς* wiedergegeben ist, behält *ἐπιστρέψας* die Bedeutung des Umkehrens von einem zum andern. So auch in Act. 15, 36 wo *ἐπιστρέψαντες* die Umkehr oder Rükkehr zu den früher besuchten Gemeinden, nicht blos das ‚Wenden als Zukehr, das Zuwenden' (*v. Hofm.*) bezeichnet. V. 33. Da jedoch Petrus in kühnem Selbstvertrauen antwortet: „Herr, mit dir bin ich bereit auch ins Gefängnis und in den Tod zu gehen", so sagt ihm der Herr v. 34 offen heraus: „Petrus nicht wird heute der Hahn krähen, bis du dreimal mich nicht zu kennen abgeleugnet haben wirst". *Πέτρε* nicht wider *Σίμων*, um ihn auf den Widerspruch seines Verhaltens zu dem bedeutsamen Namen aufmerksam zu machen. Ueber den Ausspruch s. die Erkl. zu Mtth. 26, 34.

V. 35 ff. Da aber troz dieser so bestimt ihm vorausgesagten Verleugnung Petrus noch versicherte, daß er, wenn er auch mit ihm sterben müßte, ihn doch nicht verleugnen würde, und die anderen Apostel gleiches versicherten (Mtth. v. 35 Mrk. v. 31) ‚so hielt es Jesus für nötig, ihnen noch die bedrängte Lage, in die sie kommen würden, vorzustellen und die Notwendigkeit, sich dagegen zu wappnen, klar zu machen (v. 35—38). Unpassend hat *Weiss* diesen von Luk. allein überlieferten Schluß des Gesprächs als ‚die Rede vom Schwerte' bezeichnet, zufolge der irrigen Meinung, daß Luk. diese Mahnung nur zur Erklärung des nachherigen Schwertstreichs (*Schleierm., Strauß, de W.*) oder des Grundes, weshalb hernach Judas mit Bewaffneten erschien (*Holtzm.*), hieher gesezt habe. Jesus erinnert v. 35 seine Jünger an die Lage, in der sie sich bei ihrer ersten Aussendung befanden. Da sandte er sie aus ohne Beutel und Tasche und Sandalen, und sie haben an nichts Mangel gehabt. Die Worte *ἄτερ βαλαντίου cet.* weisen auf 10, 4 zurück, wo die Aussendung der Siebenzig erzählt ist, während bei der Aussendung der Zwölf 9, 3 die Worte anders lauten, aber denselben Gedanken ausdrücken, wie denn überhaupt die Instruction der Siebzig der den Zwölfen erteilten wesentlich gleich war. Damals konten die Jünger ihre Wanderung ohne alle Vorsorge antreten, weil der überall gefeierte Name ihres Meisters ihnen alles verschafte, was sie brauchten. V. 36. Aber von nun an wird es anders sein. Für die künftige Ausrichtung ihres Sendbotenberufs sollen sie sich mit allem Erforderlichen

versehen. „Wer einen Beutel hat ἀράτω“ der nehme ihn auf, ihn zu tragen. καὶ ὁ μὴ ἔχων dazu ergänzen *Grot., Mey.* u. A. βαλάντιον καὶ πήραν ‚wer nicht Beutel oder Tasche besizt, der verkaufe sein Obergewand und kaufe ein Schwert‘, wornach *Mey.* den Sinn so bestimt: Wem Geld und Reisevorrath gebricht, der verschaffe sich als dringendstes Bedürfnis ein Schwert, um sich zu schützen und zu wehren, nämlich um, wenn man ihm etwa Herberge und Gastfreundschaft versagt, sich beides mit Gewalt zu erobern. Dagegen hat *Weiss* eingewandt, es sei ‚nicht abzusehen, woher sie, wenn sie doch einen Beutel (mit Geld) haben, das unentbehrlichste Kleidungsstück verkaufen sollen‘. Aber hiebei ist das ‚mit Geld‘ willkürlich eingetragen; und die Deutung, daß der Schwertkauf als selbstverständlich vorausgesezt sei und nur gesagt sein wolle, daß ihnen das Schwert noch notwendiger als Beutel und Tasche, ja selbst das Obergewand sein soll, ist Umdeutung des Wortlautes. Eben so wenig kann ὁ μὴ ἔχων der sehen, der nichts besizt (*Olsh.* u. A.). Man hat vielmehr mit (*Beza, de W., Bl., Ew., God., v. Hofm.*) μάχαιραν aus dem Folgenden zu ergänzen, so daß der Sinn folgender ist: außer Beutel und Tasche ist vor allen Dingen ein Schwert unentbehrlich. Hiernach hat *v. Hofm.* den Gedanken im Zusammenhange gut so erläutert: ‚Wer Tasche und Beutel braucht, der ist in der Lage nicht darauf rechnen zu können, daß er jederzeit bekomt was er nötig hat; und wem ein Schwert mehr not thut als der Mantel, der ist in der Lage, von der Feindschaft der Menschen Schlimmeres befürchten zu müssen als von der Unbill des Wetters‘. Eine solche Lage will Jesus mit dieser nicht eigentlich, sondern bildlich zu verstehenden Weisung anschaulich machen, und sezt v. 37 zur Motivirung dieser ihnen in Aussicht gestelten Zukunft hinzu: „Ich sage euch, noch dieses Schriftwort muß an mir erfült werden: ‚und er wurde zu den Uebelthätern gerechnet‘, denn auch mein Verhältnis hat ein Ende“. Das angeführte Schriftwort steht Jes. 53, 12 und καί ist aus dieser Stelle mit aufgenommen, um anzudeuten, daß dies noch zu anderem hinzukomme. Der Knecht des Herrn d. i. der Messias, dessen Leidensgeschick in Jes. 53 geweißagt ist, gibt nicht nur sein Leben in den Tod, sondern wird auch unter die Missethäter gerechnet. Wenn dieses an Jesu in Erfüllung gehen soll (δεῖ nach göttlichem Rathschlusse), so können die Jünger kein besseres Geschick erwarten. Der folgende Satz καὶ γὰρ τὸ περί *cet.* wird verschieden gefaßt; von den meisten Ausll. so: ‚Denn auch das von mir Geschriebene, wie andere Weißagungen, geht in Erfüllung‘ (*Euthym., Luth., Beza, Calv., Beng., Olsh., Bl.* u. A.). Dagegen läßt sich das Fehlen des γεγραμμένον nicht als triftiger Grund geltend machen, da sich diese Ergänzung aus dem Zusammenhange ergibt; aber diese Begründung wäre ziemlich nichtssagend. Gänzlicher Mißverstand aber ist es, wenn *Mey.* aus dem καί schließt, daß die Weißagung des Jesaja eigentlich von einem anderen als dem Messias handle und nur antitypisch von Jesu auf sich bezogen werde, in dem Sinne: was dort von jenem Knechte Gottes gesagt ist, muß auch an mir seine Vollendung erhalten. καί bezieht sich nicht

auf das angeführte Schriftwort, sondern auf den ganzen vorhergehenden Ausspruch Jesu, und der mit *καὶ γάρ* angeschlossene Satz bringt den Grund nach, warum noch jenes Schriftwort an Jesu erfüllt werden müsse, weil nämlich das Jesum Betreffende (*τὸ περὶ ἐμοῦ*) d. h. sein bisheriges Verhältnis zu den Jüngern (nach *God.*: seine Amtsführung) zu Ende geht. *τέλος ἔχειν* ein Ende haben, zu Ende gehen, vollendet sein. — V. 38. Das Wort vom Schwerte verstanden die Jünger eigentlich, daß Jesus gemeint habe, sie solten sich für die Berufsausrichtung zur Abwehr feindlicher Angriffe mit Schwertern versorgen, und weisen hiernach auf die zwei Schwerter hin, die sie hatten; vgl. v. 50 wo Petrus das eine gebraucht. Da sich aber nicht absehen läßt, wozu die Jünger im Gefolge Jesu sich mit Schwertern bewaffnet haben solten, so hat schon *Chrysost.* *μάχαραι δύο* von Schlachtmessern verstanden, eins zum Schlachten des Paschalammes, das andere zur Zerlegung des Fleisches dienend, und noch *v. Hofm.* hat sich für diese Erklärung entschieden, da *μάχαιρα* schon bei Homer in dieser Bedeutung vorkomt, und der Umstand, daß es im N. T. als Werkzeug für diesen Gebrauch nicht nachweisbar, keinen triftigen Gegengrund liefert. Die Frage läßt sich überhaupt nicht entscheiden und ist auch für die Sache von keinem Belange. Jesus antwortet: *ἱκανόν ἐστιν*, um die Erörterung darüber abzubrechen, weil er eine weitere Belehrung der Jünger über den bildlichen Sinn seiner Worte für überflüssig hielt, da sie durch seine bald bevorstehende Verhaftung überzeugt werden solten, daß er nicht mit dem Schwerte verteidigt werden wolle. Zweifelhaft bleibt aber, in welchem Sinne er *ἱκανόν ἐστιν* gesagt habe, ob in dem Sinne: genug von dieser Sache (*Theophyl., Calov, Wolf* u. A.), oder: es ist hinreichend, mehr als eure zwei Schwerter bedürft ihr nicht (*Mey., Weiss, v. Hofm.* u. A.), oder ob er doppelsinnig gesprochen habe (*Olsh., de W.*).[1]

V. 39—46. **Der Gebetskampf Jesu am Oelberge.**[2] Vgl. Mtth. 26, 30. 36—46. Mrk. 14, 26. 32—42. Diesen Gebetskampf erwähnt

---

1) „Es ist genug“ erklärt *Luther* in der Randglosse treffend: ‚Das ist, es gilt nicht mehr mit dem leiblichen Schwert fechten, sondern es gilt hinfurt Leiden umb des Evangelii willen und Kreuz tragen. Denn man kann wider den Teufel nicht mit Eisen fechten; darumb ist Noth alles dran zu setzen, und nur das geistliche Schwert, das Wort Gottes, zu fassen‘. Dagegen hat Papst *Bonifacius VIII* in der Bulle *Unam sanctam* aus dem *gladii duo hic* unsers Verses das doppelte Schwert des römischen Stuhls, die geistliche und weltliche Jurisdiction hergeleitet, worüber *Calvin* bemerkt: *Quod hinc cliciunt Canonistae cornutos suos episcopos duplici jurisdictione esse praeditos, non solum putida est allegoria, sed protervum ludibrium, quo Dei verbo insultant.*

2) In v. 39 und 45 fehlt *αὐτοῦ* der Rec. bei *μαθηταί* (*-τάς*) in ℵ*ABDL cet.* und ist von *Tisch. 8* weggelassen worden. In v. 42 scheint *παρενέγκαι* (*Tisch.* nach ℵ*KLMR*) ein Verhörfehler der häufigsten Art von *παρένεγκε* in *BDT* zu sein, der dann in den Infinitiv des II. Aorists *παρενεγκεῖν* geändert wurde, so daß *παρένεγκε* für ursprünglich zu halten und nicht mit *Weiss* als Conformation nach Mrk. zu verurteilen ist. Statt *γενέσθω* (Rec. in *DEX*) ist mit *Tisch. γινέσθω* nach ℵ*ABGHK cet.* zu lesen. Die Vv. 43 u. 44 fehlen in *ABRT* und unbedeutenden späteren Zeugen und sind in *ESVT* mit Asterisken, in

Luk. nur ganz summarisch, bezeichnet nicht einmal den Ort, wo er am Oelberge stattfand, näher, sondern sezt ihn als durch die Ueberlieferung bekant voraus, und beschreibt das Ringen Jesu im Gebete nicht nach seinem successivem Verlaufe, sondern schildert es nur nach seiner intensiven Größe in zum Teil eigentümlicher Weise. Die Erklärung dieses Gebetskampfes und seiner Bedeutung im Leben Jesu s. zu Mtth. 26, 36 ff., wo wir auch schon die eigentümlichen Züge der Schilderung des Luk. erörtert haben. κατὰ τὸ ἔθος (v. 39) weist zwar im allgemeinen auf 21, 37 zurück, erklärt sich aber vollständig nur aus dem Joh. 18, 2 erwähnten Umstande, daß Jesus in dem am Oelberge gelegenen Grundstücke (Gethsemane) oft mit seinen Jüngern zusammen war. V. 42. Die Bitte Jesu nach der Lesart παρενεγκεῖν bildet eine Aposiopese, indem der Nachsatz im Drange der Gemütserregung unterdrükt ist und das momentane Verlangen nach Befreiung von dem Leidenskelche sofort der unbedingten Ergebung in den Willen des Vaters weicht. Ueber die Stärkung Jesu durch einen Engel und den Angstschweiß v. 43 u. 44 s. die Erkl. zu Mtth. v. 44.

V. 47—53. **Die Verhaftung Jesu.**[1] Vgl. Mtth. 26, 47—56. Mrk. 14, 43—52 und Joh. 18, 3—11. Der Bericht des Luk. über diesen Vorgang beschränkt sich auf Angabe der wesentlichen Momente des Verhaltens Jesu, nämlich die Entlarvung des Verräthers, die Zurechtweisung des Petrus wegen des Dreinschlagens mit dem Schwerte, wobei der Bericht der anderen Evangelisten durch die Bemerkung, daß Jesus das dem Diener des Hohenpriesters abgehauene Ohr anheilte, vervollständigt wird, und die Rüge des Verfahrens der Häscher, woraus zu ersehen, daß Jesus nicht der Macht seiner Feinde unterlag, sondern im Gehorsam gegen den Willen seines Vaters sich gefangen nehmen ließ, und auch hiebei sich seinen Feinden als Herr und Heiland kundgibt. V. 47. ὁ λεγόμενος Ἰούδας der Judas hieß d. h. der unter diesem Namen bekante Jünger. προήρχετο αὐτούς ging ihnen, dem ὄχλος, voran. V. 48. Das Wort: „Judas, mit einem Kusse verräthst du den Menschensohn?“ ist Ausdruck schmerzlichen Vorwurfs über den Mißbrauch des Kusses, dieses Zeichens zärtlicher Liebe, zum Mittel des Verraths, womit Jesus ihm zugleich zu verstehen gibt, daß ihm das Küssen als ein mit den Häschern verabredetes Zeichen wol bekant sei. V. 49. οἱ περὶ αὐτόν die Umgebung Jesu, seine 11 Jünger. Während

---

andern mit Obelen notirt, und deshalb von *Lchm.* eingeklammert, aber von *Tisch. 8* nach ℵ³*DFGHKLM al.* beibehalten, da sie schon bei *Justin. M.* und *Iren.* vorkommen und alle griech. und latein. Väter sie haben. Sie sind unzweifelhaft echt und nicht von den Orthodoxen, denen ihr Inhalt wegen der Gottheit Christi anstößig erschien, weggelassen worden, wie *Mey.* nach *Epiphan.* meint, sondern nur in Wegfall gekommen, weil sie in den Parallelen fehlen.

1) V, 47. Das δέ der Rec. in *DEHS cet.* ist Verbindungszusatz und fehlt in ℵ*ABGLMN cet.* Das αὐτῶν der Rec. steht nur in Minuskeln, wofür schon *Griesb.* und *Scholz* αὐτούς in ℵ*ABDLR cet.* aufgenommen haben. V. 52. Das πρὸς (αὐτόν) in ℵ*GHRΔ al.*, welches *Tisch. 8* dem ἐπ' αὐτόν in *ABDL al.* vorgezogen hat, ist wol nur mechanische Wiederholung des vorhergegangenen πρός.

diese fragen: „Herr, ob wir mit dem Schwerte zuschlagen sollen“, schlägt einer (Petrus), ohne Jesu Antwort abzuwarten, zu und haut dem Knechte des Hohenpriesters das rechte Ohr ab. V. 51. Jesu Antwort: ἐᾶτε ἕως τούτου wird verschieden erklärt. ἀποκριθείς zeigt, daß Jesus dies zu seinen Jüngern sagt, nicht zu den Häschern, wodurch die Deutungen: ‚lasset mich bis dahin, d. h. so lange bis ich die Wunde geheilt habe‘ (*Bornem., de W., Lange*) oder bis dahin, wo der Verwundete liegt (*Paul.*), oder bis zu diesem (dem Verwundeten *Bg.-Crus.*), bei denen übrigens μέ nicht fehlen dürfte, ausgeschlossen werden. Aber auch den Jüngern kann der Herr nicht zurufen: *sinite usque huc* (*Vulg.*), was *August. de conc. ev. 3, 5* erklärt: *permittendi sunt hucusque progredi*, oder: ‚lasset sie soweit, daß sie mich sogar gefangen nehmen, gewähren‘ (*Luth., Mey., v. Hofm.* Schriftbew. II, 2 S. 437), weil dann αὐτούς nicht fehlen dürfte. Richtiger *Grot., Beng., Olsh., Bl., God.* u. *v. Hofm.* zu Luk.: ‚Lasset ab! bis hieher (nicht weiter)! so daß Jesus sie nicht um das straft, was Petrus gethan hat, sondern ihnen nur verbietet, damit fortzufahren. Damit ist auch das Zuschlagen des Petrus gemißbilligt, aber nur indirect, als ein Vorgehen, welches dem göttlichen Rathschlusse nicht gemäß ist, obwol sich darin die Bereitwilligkeit der Jünger, für ihren Herrn zu kämpfen, kundgab. — ἁψάμενος τοῦ ὠτίου ist nicht wegen des ἀφεῖλεν v. 50 auf die Stelle oder den Ueberrest des abgehauenen Ohres und ἰάσατο αὐτόν nicht auf die Heilung der Wunde zu beziehen (*Mey.*); ἰάσατο αὐτόν er heilte ihn besagt, daß Jesus das abgehauene Ohr anheilte. Aus dem Umstande, daß nur Luk. die Heilung erwähnt, folgt nicht, daß sie ein Zusatz der Sage sei (*Strauß, Bg.-Cr., Holtzm., Mey.*) oder auf der Reflexion beruhe, daß Jesus, der so viele Kranke geheilt, den Fehler seines unbesonnenen Jüngers wieder gut gemacht haben wird (*Weiss*). Die Angabe beruht auf geschichtlicher Ueberlieferung, deren Warheit dadurch verbürgt wird, daß Petrus ohne diese Heilung nicht hätte straflos in den Hof des hohenpriesterlichen Palastes sich begeben und dort verweilen können. — V. 52 f. Das weitere Wort des Herrn galt den Häschern. Nach Luk. ist es gerichtet an die zu Jesu gekommenen ἀρχιερεῖς κ. στρατηγοὺς τοῦ ἱεροῦ κ. πρεσβυτέρους Hohenpriester und Hauptleute des Tempels (d. i. der Tempelwache vgl. v. 4) und Aeltesten, d. h. an die, welche die Verhaftung Jesu betrieben. Das Zugegensein von Oberpriestern und Aeltesten bei der Verhaftung haben *Bl., Mey.* u. A. nicht natürlich oder unpassend gefunden und diese Angabe für eine Verirrung der Ueberlieferung erklärt, die vielleicht durch Vermengung mit Joh. 18, 20 entstanden sei. Darauf hat *v. Hofm.* erwidert: ‚Die Verhaftung eines Mannes, an den sich die Obrigkeit bis jezt aus Furcht vor dem Volke nicht gewagt hatte, war ein Unternehmen von solchem Belange, daß man sich wundern müßte, wenn nicht Glieder derselben, welche Kentnis davon hatten, in der Spannung, ob sie auch gelinge, mitgekommen wären‘. Damit ist der Einwurf der Gegner hinreichend widerlegt. Doch kann man die Worte, ohne ihnen Eintrag zu thun, auch so verstehen, daß sie nicht sowol den Häschern, zu denen

natürlich die στρατηγοί der Tempelwache gehörten und die im Auftrage der Hohenpriester und Aeltesten oder des Hohenrathes handelten, als hauptsächlich den Urhebern der Verhaftung gelten solten. Das strafende Wort des Herrn lautet in den Evangelien gleich und ist zu Mtth. 26, 55 f. erklärt worden. Nur statt des Hinweises auf die Schrift, die durch diese Gewaltthat erfüllt worden (Mtth. u. Mrk.), hat Luk. für die heidenchristlichen Leser die sachliche Erklärung gegeben: „aber dies ist eure Stunde und die Macht der Finsternis". ὑμῶν ἡ ὥρα heißt aber nicht die euch günstige, eurem Vorhaben, welches das Tageslicht scheut, günstige Stunde (*de W., Bl., Weiss*), sondern die zur Ausführung euers Vorhabens nach göttlicher Fügung bestimte Stunde, worin liegt, daß sie früher, als er im Tempel lehrte, nicht Hand an ihn legten, weil die gottgeordnete Zeit seiner Verhaftung noch nicht gekommen war. καὶ ἡ ἐξουσία τ. σκ. und dies, was ihr jezt thut, ist die Gewalt der Finsternis, d. h. aber nicht: Die nächtliche Finsternis gibt euch die Macht und den Mut mich zu greifen (*de W., Neand., Bl., Weiss*), was einen ziemlich nichtssagenden Zusatz gäbe, da sie ja früher schon die Nachtzeit zu seiner Verhaftung hätten benutzen können. σκότος ist Finsternis in ethischer Bedeutung und der Sinn folgender: dieses euer Thun eignet der Gewalt des Bösen, dem Machtbereiche des Satans, vgl. Act. 26, 18. Dagegen meint *v. Hofm.*, ὑμῶν sei nicht blos zu ἡ ὥρα sondern auch zu ἡ ἐξουσία zu ziehen und τοῦ σκότους von dem ohne Artikel zu wiederholenden ὥρα und ἐξουσία abhängig, als Apposition zu αὕτη zu fassen: ‚dies jezt und hier ist eure Stunde und euer Machtbereich, eine Stunde und ein Machtbereich der Finsternis'. Aber die Uebelstände, welche *v. Hofm.* an der vorerwähnten Auffassung aufzeigt, sind nicht so gewichtig, um diese so starke Ergänzungen fordernde Deutung der Worte annehmbarer erscheinen zu lassen.

V. 54—71. **Die Verleugnung des Petrus und die Verurteilung Jesu.**[1] Vgl. Mtth. 26, 57—75. Mrk. 14, 52—72 und Joh. 18, 12—27. Den Bericht von diesen zwei Vorgängen, die sich gleichzeitig an die Verhaftung Jesu anschlossen, leitet Luk. wie Matth. u. Mark. mit den Worten ein: „Als sie ihn (Jesum) gegriffen hatten, führten sie ihn ab

---

1) V. 54. Das αὐτόν der Rec. hinter εἰσήγαγον fehlt in ℵ*ABDKL cet.* und statt τὸν οἶκον (Rec.) haben ℵ*BKLM* τὴν οἰκίαν. V. 55. Nach ℵ*BLT* hat *Tisch.* περιαψάντων statt der Rec. ἁψάντων, und συνκαθισάντων statt περικαθισάντων (Rec.) aufgenommen und αὐτόν weggelassen, dagegen ἐν μέσῳ in ℵ*ARX cet.* statt μέσος in *BLT* beibehalten. Auch αὐτόν, welches in ℵ*BD*²*KLM cet.* fehlt, hat *Tisch. 8* aus ℵ*D***EGH cet.* beibehalten, da es in jenen Codd. nur als überflüssig weggelassen zu sein scheint. V. 58. Statt εἶπεν (Rec.) haben ℵ*BKLM al.* ἔφη. In v. 62 ist das Subject ὁ Πέτρος in *ΑΓΔΛ al.* Rec. Zusatz, der in ℵ*BD KL cet.* fehlt. Auch in v. 63 ist τὸν Ἰησοῦν in *ΑΧΔΛ* Erklärung des αὐτόν in ℵ*BDLM cet.* In v. 64 ist ἔτυπτον αὐτοῦ τὸ πρόσωπον καί (Rec. in *ΑΧΓΔ*) Glossem aus den Parallelen, welches in ℵ*BKLM cet.* fehlt und von *Lchm.* eingeklammert, von *Tisch. 8* gestrichen worden. V. 66. Statt ἀνήγαγον hat *Tisch.* aus ℵ*BDKF* ἀπήγαγον. und αὐτῶν statt ἑαυτῶν (Rec. in *ΑΔ*) aufgenommen. In v. 68 fehlt καί nach δέ und μοι ἢ ἀπολύσητε in ℵ*BLT* und ist von *Tisch. 8* getilgt worden.

und führten ihn in das Haus des Hohenpriesters hinein, Petrus aber folgte von ferne". Dann erzählt er aber v. 55—62 zuerst die Verleugnung, hierauf die Verspottung Jesu (v. 63—65) und die Verurteilung vonseiten des Hohenrathes v. 66—71, während Matth. (v. 59—68) und Mark. (v. 55—65) zuerst das Verhör und die Verurteilung und die Verspottung, hierauf die Verleugnung des Petrus (Mtth. v. 69—75. Mrk. v. 66—72) berichten. Die Voranstellung der Verleugnung des Petrus hängt bei Luk. mit der Absicht zusammen, nicht nur zu zeigen, wie die dem Petrus vorausgesagte Verleugnung alsbald in Erfüllung ging, sondern auch das Wort des Herrn: „Ich habe für dich gebeten" u. s. w. v. 32 sich bewährte, indem ein Blick des Herrn hinreichte, den gefallenen Jünger zur Besinnung zu bringen und ihn zu ernster Bereuung seiner schweren Sünde anzutreiben.

V. 55 ff. Ueber die dreimalige *Verleugnung* s. die Erkl. zu Mtth. 26, 69 ff., wo wir auch die differirenden Angaben in den vier evangelischen Berichten über einzelne Punkte besprochen und ausgeglichen haben. Den Ort, wo die Verleugnung vor sich ging, bezeichnet Luk. übereinstimmend mit den anderen Evangelisten ἡ αὐλή als den Hof der οἰκία des Hohenpriesters, wo die Diener sich um ein in der Mitte angezündetes Feuer gesezt hatten, und Petrus sich ἐν μέσῳ αὐτῶν d. i. mitten unter die Dienerschaft sezte. Das Subject zu περιαψάντων und συνκαθισάντων (v. 55) ist nicht angegeben, da es sich aus der Sache ergab. Auch die äußerlichen Umstände bei den drei Verleugnungen sind nicht näher beschrieben; nur hinsichtlich der Zeit, in der sie aufeinander folgten, ist bemerkt, daß die zweite bald (μετὰ βραχύ) nach der ersten folgte (v. 58) und zwischen der zweiten und dritten gegen eine Stunde verging (διαστάσης ὡσεὶ ὥρας μιᾶς nach einem Zwischenraume von etwa einer Stunde v. 59). διισχυρίζεσθαι fest behaupten, erhärten. — V. 61. Nach dem Hahnenschrei wandte sich der Herr und blikte Petrus an (v. 61). Aus diesem von Luk. allein überlieferten Zuge, durch welchen die Erinnerung des Petrus an die Voraussage seines Falles motivirt wird, ist nicht (mit *Mey., de W.* u. A.) zu folgern, daß Jesus sich während dieses ganzen Zeitraums in demselben Hofraume, wie Petrus, befunden habe. Diese Annahme, aus welcher weiter folgen würde, daß Petrus die Verleugnungen in Jesu Anwesenheit begangen hätte, wäre nur zulässig, wenn v. 54 als der Ort, wohin man Jesum brachte, der Hofraum des hohenpriesterlichen Palastes genant wäre, wo Petrus hernach am Feuer saß. Aber laut v. 54 führten sie Jesum in die οἰκία des Hohenpriesters und laut v. 55 sezte sich Petrus ἐν μέσῳ τῆς αὐλῆς am Feuer bei den Dienern nieder. Zur Identificirung von ἡ οἰκία Haus, Wohnung des Hohenpriesters und μέσον τῆς αὐλῆς Hofraum des Palastes, wo die Diener Feuer angemacht hatten, liegt nicht der mindeste Grund vor, da keiner der Evangelisten sagt, daß die Häscher Jesum in den Hofraum des hohepriesterlichen Palastes geführt und dort stundenlang festgehalten hätten; vielmehr sagen Matth. und Mark., daß sie Jesum zum Hohenpriester Kajafas führten, und Johannes 18, 13, daß sie ihn zu Hannas, dem Schwiegervater des Kajafas

führten, der ihn über seine Lehre befragte und dann gebunden zu Kajafas schikte (v. 24). Bei der Abführung zu Kajafas konte Jesus über den Hof kommen und dem Petrus einen Blick zuwerfen, oder als das Synedrium ihn verurteilt hatte und während der Beschlußfassung über die Anklage bei dem römischen Procurator (Mtth. 27, 1 f. Mrk. 15, 1 f.) ihn bis zur Abführung zu Pilatus auf dem Hofe bewachen ließ. Vgl. die Bemerk. hierüber zu Mtth. S. 566.

V. 63—65. Die in diesen Vv. erwähnte *Verspottung Jesu* ist dieselbe, die Mtth. v. 67 u. Mrk. v. 65 nach seiner Verurteilung durch das Synedrium berichten. Luk. hat sie an die Verleugnung angereiht, um in Form einer Klimax zu schildern, wie Jesus zuerst von einem seiner Jünger verleugnet, dann von denen, die ihn gefangen genommen hatten, mißhandelt und verhöhnt, weiter von der geistlichen Obrigkeit seines Volks verurteilt wurde. Die Verspottung galt seiner prophetischen Würde und die Spottenden sind nicht die Häscher, sondern *οἱ συνέχοντες αὐτόν* die ihn fest oder gefangen haltenden, worunter nicht blos Gerichtsdiener, sondern hauptsächlich die Oberen, welche die Verhaftung veranstaltet hatten, begriffen sind. Ohne Erlaubnis oder Billigung der Vorgesezten hätten die Wächter sich solchen Spott nicht erlauben dürfen. V. 64. Da die Worte *ἔτυπτον αὐτοῦ τὸ πρόσωπον καί* unecht sind, so ist *καὶ περικαλύψαντες* mit *δέροντες* zu verbinden und der Aorist *περικαλύψ.* zu beachten: sie verspotteten ihn indem sie schlagend und ihn umhüllt habend, ihn weißagen hießen. Das Verhüllen, nämlich des Gesichts mit einem Ueberwurfe ging dem Schlagen vorauf.

V. 66—71. Von der *Verurteilung Jesu* vonseiten des Hohenrathes erwähnt Luk. nur den Ausgang der gerichtlichen Verhandlung, Jesu Antwort auf die Frage, ob er der Christ sei, die das geistliche Gericht für genügend erachtete, ihn weil er sich damit für den Sohn Gottes erklärt hatte, des Verbrechens der Gotteslästerung schuldig zu befinden. Das Zeugenverhör, mit welchem nach Mtth. v. 59 und Mrk. v. 55 die gerichtliche Verhandlung begann, hat er übergangen, weil es resultatlos verlief, so daß dem Hohenrathe nur übrig blieb, Jesum auf Grund seines Bekentnisses, daß er der Messias sei, zu verurteilen. Aus dieser Beschränkung auf die Hauptsache erklärt sich ‚das Eigene', woraus *Weiss* die Benutzung einer eigentümlichen Quelle folgern will. — Die Angabe v. 66: „und wie es Tag wurde, versammelten sich die Aeltesten des Volks und Hohenpriester und Schriftgelehrten und ließen ihn in ihre Rathsversammlung führen", steht mit den Berichten des Matth. und Mark. über das Verhör nicht in Widerspruch, da beide die Zeit, wann das Synedrium sich versammelte, unbestimt lassen, und nicht sagen, daß das Verhör gleich nach der Einbringung Jesu im Hause des Hohenpriesters begonnen habe. Aus Joh. 18, 13 ff. aber erhellt, daß Jesus zunächst zu Hannas dem Schwiegervater des Hohenpriesters geführt und dann von diesem zu Kajafas geschikt wurde, also zwischen der Einbringung und dem Verhöre vor versammeltem Synedrium einige Zeit verflossen ist, in der die Glieder des Synedriums sich versammeln

konten. Der Ausdruck ὡς ἐγένετο ἡμέρα ist an sich dehnbar, besagt nichts weiter als: so wie es helle wurde, und diese Zeitbestimmung bezieht sich auf den ganzen Vorgang, die Versammlung des Synedriums und das Verhör, und kann unbedenklich so verstanden werden, daß das Verhör gegen Sonnenaufgang begann und schon in der Frühe (πρωΐ Mtth. 27, 1. Mrk. 15, 1) das Urteil über Jesum gesprochen werden und das Synedrium über seine Uebergabe an Pilatus Beschluß fassen konte. τὸ πρεσβυτέριον die Aeltestenschaft, das Collegium dsr Volksältesten. Durch Weglassung des Artikels sind ἀρχιερεῖς τε und γραμματεῖς mit τὸ πρεσβ. einheitlich verbunden, als die drei Körperschaften, aus welchen der Hoherath zusammengesezt war. Diese führten, d. h. ließen Jesum führen εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν in ihre Sitzung, in das Local, wo der Sanhedrin seine Sitzungen hielt. Aus dem λέγοντες *cet.* mit *Weiss* zu schließen, daß das ganze Synedrium, nicht speciell der Oberpriester mit Jesu verhandelte, heißt dem Evangelisten den Unsinn zumuten, daß alle 70 Glieder des Synedriums zugleich gesprochen hätten. Was der Hohepriester als Präses sprach, sprach er im Namen des ganzen Collegiums. εἰ σὺ εἶ ὁ Χρ. nicht: ob du Christus bist? sage uns (*Ew., God.* u. A.), sondern einfach: wenn du Christus bist, sage es uns. Er präsumirt, daß Jesus sich dafür ausgebe und wünscht nur eine offene Erklärung darüber. V. 67 f. Jesu Antwort: „wenn ich es euch sage, so werdet ihr nicht glauben; wenn ich aber euch fragen werde, so werdet ihr gewiß nicht antworten", ist nicht eine ausweichende Antwort, die er zuerst gibt und dann auf seine Erhöhung provocirt, in welcher thatsächlich die Antwort auf ihre Frage liegt (*Weiss*), sondern entspricht der Aufforderung, auszusagen falls er Christus sei. Darauf erwidert Jesus: er habe keinen Grund das Wort zu nehmen, weder um etwas über seine Person auszusagen, noch ihnen eine Frage vorzulegen. Erkläre er sich für Christus, so werden sie auf sein Wort hin ihn nicht als Messias anerkennen; falls er aber fragen wolle, weshalb sie ihn verhaftet haben, oder weshalb sie ihn nicht für Christus halten, so werden sie ihm über ihre feindselige Stellung zu ihm nicht Rechenschaft geben. Der Zusatz ἢ ἀπολύσητε ‚oder (mich gewiß nicht) loslassen', soll die Erfolglosigkeit der Verantwortung Jesu vor einem solchen Tribunal ausdrücken, ist aber nicht als notwendig beizubehalten (*v. Hofm.*), sondern im Gegenteil unpassend, indem Jesu die Absicht, durch Reden und Verantworten seine Freilassung zu erwirken, beigemessen würde, die er nicht hegen konte. V. 69. Um aber den wesentlichen Inhalt der Antwort, welche Jesus auf die Beschwörung des Hohenpriesters gab, worauf dann der Hoherath seine Verurteilung gründete, mitzuteilen, sezt Luk. das Wort hinzu: „von nun an wird der Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft Gottes", mit welchem Jesus vor seinen menschlichen Richtern das offene Bekentnis seiner Gottessohnschaft ablegte (vgl. die Erkl. zu Mtth. 26, 64). V. 70. Dies entnahmen auch seine Richter aus dieser nach Ps. 110, 1 gebildeten Aussage, und erwiderten fragend: „Du bist also der Sohn Gottes?" was Jesus einfach bejahte. Ueber die Form dieser Antwort:

ὑμεῖς λέγετε vgl. Mtth. 26, 64. Ueber das Urteil der Richter v. 71 vgl. Mtth. 26, 65. — Sowol die feierliche Beschwörung Jesu vonseiten des Hohenpriesters, als auch bei der Erklärung Jesu über seine Erhöhung zur Rechten Gottes sein Kommen in den Wolken des Himmels zum Gericht und bei seiner Verurteilung die Anklage der Gotteslästerung (βλασφημία) hat Luk. unerwähnt gelassen, da er nicht eine actenmäßige Darstellung des Verhörs geben, sondern nur einen Bericht über die Verurteilung Jesu geben wolte, aus dem sich klar ergab, daß Jesus einzig wegen seines Bekentnisses, daß er der Christ, der Sohn Gottes sei, von der geistlichen Obrigkeit seines Volkes zum Tode verurteilt wurde.

Cap. XXIII. Jesus vor Pilatus und Herodes. Verurteilung, Kreuzigung, Tod und Begräbnis.

V. 1—12. **Jesus vor Pilatus und Herodes.**[1] Vgl. Mtth. 27, 1. 2. 11—14. Mrk. 15, 1—5. u. Joh. 18, 28—38. Da die Römer der jüdischen Obrigkeit das Recht, Todesurteile zu fällen, (*jus gladii*) entzogen hatten, so war das Synedrium genötigt, Jesum, dessen Tod es beschlossen hatte, dem römischen Procurator zu überliefern, damit dieser das Todesurteil fälle und vollstrecken lasse. Uebereinstimmend mit den anderen Evangelisten erzählt nun Luk. v. 1, daß ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν der ganze Haufe der Synedristen Jesum hin zu Pilatus führte. ἅπαν τὸ πλῆθ. ist nicht das Synedrium *in pleno*, sondern populär hyperbolischer Ausdruck für eine große Anzahl.

Ueber *Pilatus* oder Pontius Pilatus s. das Nähere zu Mtth. 27, 2. — Das gegenseitige Verhältnis der vier evangelischen Berichte über die Verhandlung vor Pilatus haben wir schon zu Mtth. 27, 11 dargelegt. Eigentümlich ist bei Luk. die Mitteilung, daß Pilatus Jesum an Herodes

---

1) V. 1. Statt ἤγαγεν der Rec., welches nur Minusk. bieten, ist ἤγαγον durch die Majuskeln beglaubigt. V. 2. Das in Rec. fehlende ἡμῶν bei ἔθνος haben *Lchm.* und *Tisch. 8* aus ℵ*BDHKLM cet.* aufgenommen; eben so καί vor λέγοντα aus ℵ*BLT al.* It., Vlg., Syr., da es in der Rec. nur weggelassen worden, weil man λέγοντα erklärend faßte. V. 3. Dem ἐπηρώτησεν der Rec. nach den Parallelen hat *Tisch.* das Simplex ἠρώτησεν vorgezogen. V. 6. Das Γαλιλαίαν der Rec. in *ADRX al.* fehlt in ℵ*BLT* und ist von *Tisch.* als Glossem gestrichen worden. V. 8. Statt ἐξ ἱκανοῦ Rec. in *ARΓ al.* haben *Lchm.* und *Tisch.* nach ℵ*BDLT* ἐξ ἱκανῶν χρόνων aufgenommen, da dies warscheinlich eine zu lange Zeit zu involviren schien und deshalb in ἐξ ἱκανοῦ geändert wurde. Auch πολλά nach ἀκούειν (Rec.) fehlt in ℵ*BDKLM al.* und ist mit *Tisch.* als Glosse zu streichen. In v. 11 hat *Tisch. 8* καί vor ὁ Ἡρῳδ., welches in *ABRΓ al.* fehlt, aus ℵ*LTX* aufgenommen, da es sicher nicht mit *Weiss* für einen mit Rücksicht auf 22, 63 gemachten Zusatz zu halten ist. Dagegen ist αὐτόν nach ἐμπαίξας (Rec.) ein entbehrlicher exegetischer Zusatz, den schon *Lchm.* eingeklammert, *Tisch. 8* nach ℵ*BLT* getilgt hat. In v. 12 hat *Tisch.* die Wortstellung der Rec. nach ℵ*BLT* in ὅ τε Ἡρῴδης καὶ ὁ Πειλᾶτος geändert und statt ἑαυτούς Rec. αὐτούς aufgenommen.

sandte, welcher, ohne ein Vergehen in seinem Lande ihm zur Last zu legen, ihn als Schwärmer verhöhnte und dem Pilatus zurücksandte, wodurch dieser in seinem Urteile, daß Jesus kein todeswürdiges Verbrechen begangen habe, bestärkt wird. Außerdem verdeutlicht Luk. die Anklage, welche das Synedrium vor Pilatus gegen Jesum erhebt, dadurch, daß er die ihm zur Schuld gerechnete Anmaßung der Messiaswürde nach ihren politischen Consequenzen angibt, die Jesus nicht nur nie gezogen, sondern entschieden abgelehnt hatte. V. 2. „Sie fingen an ihn zu verklagen: diesen fanden wir unser Volk verwirrend und verbietend dem Kaiser Steuern zu geben und sagend, daß er Christus ein König sei.“ Die beiden mit *καί* angeschlossenen Sätze sollen die Anklage des *διαστρέφειν τὸ ἔθνος* begründen. *διαστρέφειν* verdrehen, in Verwirrung bringen, hier in politischem Sinne, das Volk in seiner Stellung zur Obrigkeit irre machen. *βασιλέα* ist Apposition zu *Χριστόν*, um die politische Bedeutung der Messiasidee hervorzuheben. Diese zwiefache Beschuldigung war reine Lüge. Dem Kaiser Steuern zu entrichten hatte Jesus nicht verboten, sondern ausdrücklich als Pflicht gelehrt, s. zu 20, 25, und sich in seiner messianischen Bezeugung nie als politischen König dargestelt. — V. 3 f. Wenn hiernach Pilatus Jesum fragt: „Du bist der König der Juden?“ und Jesus diese Frage bejaht und darauf Pilatus den Hohenpriestern und dem Volke erklärt: „Ich finde keine Schuld an diesem Menschen“, so erscheint dies nur ‚auffallend‘, wenn man bei *ὁ βασιλεύς* den Artikel nicht beachtet und an einen König der Juden denkt, während Luk. mit *ὁ βασιλ.* Jesum als *den* König bezeichnet, für welchen die Juden Jesum ausgegeben haben, d. i. als *Χριστὸν βασιλέα* als den Messiaskönig, Pilatus aber nach Joh. 18, 36 ff. von Jesu vor Bejahung seiner Frage über die geistige Natur seines Königtums aufgeklärt war, so daß der Römer einsah, Jesus wolle kein politischer König sein, der dem Römischen Kaiser seine Herschaft über die Juden streitig machen werde, sondern in Jesu nur einen Schwärmer für eine Idee der jüdischen Religion erblikte, die für den römischen Staatsmann kein Interesse hatte. — V. 5. Da aber die Juden dann die stärkere Anklage vorbrachten (*ἐπίσχυον λέγοντες* eig. stark wurden sagend), daß Jesus das Volk aufwiegele mit seinem Lehren (*διδάσκων*) über ganz Judäa hin, anfangend von Galiläa bis hieher (in der Hauptstadt), so ergriff Pilatus die Nennung Galiläa's, von wo das Lehren angefangen habe, um zu fragen, ob der Mensch aus Galiläa sei, und schikte, als er erfahren hatte, daß Jesus *ἐκ τῆς ἐξουσίας* aus dem Machtgebiete des Herodes sei d. h. herkomme, ihn zu Herodes hinauf, der in diesen Tagen auch in Jerusalem war. *ἀνέπεμψεν* er schikte hinauf, wie dieses Wort und *ἀνάγειν* auch bei Polybius von der Sendung der Delinquenten an eine höhere richterliche Stelle gebraucht wird (*Mey.*). *Herodes* mit dem Namen *Antipas* war Tetrarch von Galiläa und Peräa, s. zu 3, 1, und war zum Paschafeste nach Jerusalem gekommen. Dies that Pilatus sicher nicht, um ein Gutachten von Herodes über Jesum zu vernehmen (*Ew.*), sondern um die Verhandlung mit den Hohenpriestern loszu-

werden und dem Herodes unter der Voraussetzung, daß er die Jurisdiction über seine Unterthanen beanspruchen werde, eine Artigkeit zu erweisen.

V. 8—12. *Jesus vor Herodes.* V. 8. Dieser leichtsinnige und charakterlose Fürst freute sich sehr Jesum zu sehen, da er seit geraumer Zeit ihn hatte sehen wollen, weil er von ihm hörte, und hoffte, daß er vor ihm ein Wunder verrichten werde. τι σημεῖον irgend ein Zeichen seiner Messianität. Aber seine Neugier zu befriedigen war Jesus nicht Willens. V. 9. Herodes fragte ihn zwar mit vielen Worten, aber Jesus antwortete ihm nichts. Die Fragen des Tetrarchen hatten mit dem Zwecke, zu welchem er zu ihm geführt worden, nichts zu thun. — V. 10 f. Da aber die Hohenpriester und Schriftgelehrten dabei standen und Jesum heftig anklagten, so suchte der Tetrarch seine Autorität gegen Jesum in der Weise geltend zu machen, daß er mit seinen Trabanten ihm die Nichtbefriedigung seiner Neugier mit Verachtung und Hohn vergalt, indem er ihm ein Gewand von greller Farbe zur Verhöhnung seiner Messiaswürde anlegen ließ und in diesem Kleide ihn dem Pilatus zurückschikte. Jesum zu richten wagte er nicht, aber nicht aus politischen Gründen (*Bl.*), sondern aus abergläubischer Scheu vor der höheren Macht Jesu, da die Kunde von seinen Wundern einen solchen Eindruck auf sein schuldbeladenes Gewissen gemacht hatte, daß er sich vor ihm als dem von den Todten auferstandenen Täufer Johannes fürchtete; vgl. 9, 9. Mtth. 14, 2. So begnügte er sich denn damit, für die ihm durch das beharrliche Schweigen Jesu widerfahrene Verachtung sich mit der Verachtung und Verspottung der Würde Jesu zu rächen. τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ ist sein militärisches Gefolge, nämlich die Trabanten die er als Leibgarde mit nach Jerusalem genommen hatte. In dem καί, welches *Tisch.* in v. 11 aus alten Hdschrr. vor ὁ Ἡρῴδης in den Text aufgenommen hat, liegt eine Bezugnahme auf die Behandlung, die Jesus von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten erfuhr. Wie diese ihn wegen seiner Messiaswürde hart anklagten, so behandelte ihn auch Herodes verächtlich als einen Schwärmer, indem er ihn durch Anlegung eines fürstlichen Gewandes als messianischen König decorirte. ἐσθῆτα λαμπρὰν in Gewand von hellschimmerndem Glanze, nicht eine *toga candida* (*Polyb. X, 4, 8 u. 5, 1*), als ob Jesus um das Königtum candidire (*Beza, Kuin., Lange* u. A.), oder ein Purpurkleid, sondern ein Kleid von glänzendem Byssus (vgl. βύσσινον λαμπρόν Apok. 19, 8), wie Reiche und Vornehme trugen (Jak. 2, 3), und in dem auch Boten Gottes, Engel, erscheinen (Act. 10, 30. Apok. 15, 6). Zur Sache bemerkt *Beng.* richtig: *Herodes videtur contemtu significare, se nihil metuere ab hoc rege.* — V. 12. Der Bericht über diese Episode schließt mit der Bemerkung: „Herodes und Pilatus wurden an diesem Tage Freunde mit einander, denn vorher waren sie gegenseitig in Feindschaft". Dazu bemerkt die *Berleb.* Bibel: ‚Dies wird jezt noch immer beobachtet. Da sonst die Leute einander nicht gut sind, so werden sie Freunde, wenn es über Christum hergehet'.

V. 13—25. **Die Verurteilung Jesu.**[1] Vgl. Mtth. 27, 15—26. Mrk. 15, 6—15 und Joh. 18, 39—19, 16. Da Herodes Jesum, ohne richterliche Entscheidung über die gegen ihn vorgebrachte Anklage, an Pilatus zurückschikte, so mußte dieser die Verhandlung wieder aufnehmen. In dem Berichte über diese Verhandlung erwähnt Luk. nur die Hauptmomente, sachlich übereinstimmend mit Matth. und Mark., in formeller Hinsicht aber unabhängig von beiden, und kurz so zusammengefaßt, daß daraus deutlich zu ersehen, wie Jesus völlig schuldlos zum Tode verurteilt wurde. Dreimal versucht Pilatus, den jüdischen Oberen die Schuldlosigkeit Jesu darzuthun, und entschließt sich erst nach hartnäckiger Abweisung seiner Vorschläge, dem Andrängen derselben nachgebend den Unschuldigen zum Kreuzestode zu verurteilen. — V. 13—16. Die Ankläger — die Hohenpriester und die Oberen und das Volk — zusammenrufend, erklärt er ihnen: „Ihr habt mir diesen Menschen zugeführt als einen, der das Volk abspenstig mache, und siehe ich habe ihn vor euch verhört und nichts Straffälliges von dem, was ihr wider ihn klagt, an ihm gefunden; aber auch Herodes nicht, denn er hat ihn zu uns zurückgeschikt; und siehe nichts des Todes würdiges ist von ihm begangen. Ich werde ihn also züchtigen und loslassen". *ἀποστρέφειν* abwenden *sc. ἀπὸ τοῦ Καίσαρος* v. 2. *ἀνακρίνειν* ausforschen, befragen, verhören. *ἐνώπιον ὑμῶν* in eurer Gegenwart, laut v. 3, worin *Bl.*, *Mey.* u. A. mit Unrecht eine Differenz mit Joh. 18, 33 f. suchen, da die Vernehmung Jesu im Prätorium, in welches die jüdischen Oberen aus religiöser Scheu nicht hineintreten, so daß Pilatus hinausgeht ihnen das Ergebnis des Verhörs mitzuteilen, der Sache nach ein Verhör in ihrer Gegenwart war, oder wenigstens von Pilatus so bezeichnet werden konte. *οὐδὲν αἴτιον ὧν = τούτων ἅ* nichts Schuldbares von dem, was ihr wider ihn geklagt habt. Dem *ἰδοὺ ἐγώ* ich meinerseits correspondirt *ἀλλ' οὐδὲ Ἡρώδης* aber auch Herodes nicht. Denn da Herodes ihn zurückgeschikt hat, ohne ihn verurteilt zu haben, so hat er ihn

---

1) In v. 15 hat *Tisch. 8* aus ℵ*BKLMTH al., Sahid. Copt.* die Lesart *ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς* aufgenommen, wogegen die Rec. mit *ADXΓΔal.*, It. Vlg. *ἀνέπεμψα γὰρ ὑμᾶς πρὸς αὐτόν* liest, die zwar von *Mey.* und *God.* verteidigt wird, aber ihre Entstehung vermutlich nur einer unrichtigen Auffassung des folgenden *πεπραγμένον αὐτῷ* verdankt. — Der 17. V. *ἀνάγκην — — ἕνα* des Elzevireschen Textes, welchen ℵ*XΓΔ* Vlg. bieten und auch *D Aeth. Syr. Cur.*, nur hinter v. 19 haben, fehlt in *ABKL, Copt. Sahid.* und ist von *Griesb.* für verdächtig erklärt, von *Lchm.* eingeklammert, von *Tisch. 8* getilgt worden, wornach *Mey.* und *Weiss* ihn für alte Glosse aus den Parallelen halten. Ob mit Recht, ist sehr fraglich; s. die Texterkl. — V. 19. Statt der Rec. *βεβλημένος* in ℵ[3]*ADXΓΔΛΠ* und *εἰς φυλακήν* in *ADΓΔΛ* hat *Tisch. 8 βληθείς* aus ℵ*BLT* und *ἐν τῇ φυλακῇ* aus ℵ*BLTX* aufgenommen, da die Rec. offenbar nach v. 25 conformirt ist. In v. 25 hat derselbe *σταύρου σταύρου* in ℵ*BD* der Rec. *σταύρωσον σταύρ.* nach Mark. vorgezogen. V. 23. *καὶ τῶν ἀρχιερέων* Rec. in *AD RX al.* fehlt in ℵ*BL* u. Minusk., und ist von *Lchm.* eingeklammert, von *Tisch. 8* getilgt worden. Es kann Zusatz aus v. 13 sein, da die Hohenpriester hiebei eine so große Rolle spielten, kann aber auch durch Zufall hinter *καὶ αὐτῶν* ausgefallen sein. V. 25. Das *αὐτοῖς* (Rec.) nach *ἀπέλυσεν* ist durch *KMΠ* sehwach beglaubigt und wol nur aus Mark. eingeschoben.

auch nicht schuldig befunden. Die Zurücksendung liefert hiefür den Beweis. So nach der von *Tisch.* vorgezogenen Lesart *ἀνέπεμψεν cet.* Solte aber die Rec. *ἀνέπεμψα-ὑμᾶς cet.* ursprünglich sein, so würde Pilatus argumentiren: ihr habt euch ja selbst bei Herodes davon überzeugen können, daß er Jesum nicht für todesschuldig erkante. Aber diese Lesart ist warscheinlich nur daher entstanden, daß man den folgenden Satz *οὐδὲν — — πεπραγμένον αὐτῷ* unter Verkennung der griechischen Construction des Passivums mit dem Dative statt *ὑπό τινος* so faßte: ‚Denn nichts ist ihm (Jesu) gethan (bei Herodes), woraus zu ersehen wäre, daß er ihn für todeswürdig hielt. Auch bedeutet *οὐδὲν ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ* nicht: ‚von ihm (Herodes) liegt nichts vor' (*v. Hofm.*), sondern: von ihm (Jesu) ist nichts (todeswürdiges) gethan oder verübt. Hiernach faßt Pilatus in diesen Sätzen das Ergebnis der Untersuchung zusammen, die nicht blos er selbst, sondern auch Herodes vorgenommen habe, und leitet daraus den Vorschlag ab: Jesum züchtigen und dann freilassen zu wollen. *παιδεύσας* wird meistens von der Geiselung verstanden (*Beng.: castigans flagellis*) und dann mit *φραγελλώσας* Mtth. v. 26. Mrk. v. 15 und *ἐμαστίγωσε* Joh. 19, 1 identificirt und daraus weiter gefolgert, daß nach den Synoptikern Pilatus jezt habe Jesum geiseln lassen, nach der Freilassung des Barabbas und nachdem Jesu Kreuzigung schon feststand, dagegen Johannes (19, 1) die Geiselung ohne Zweifel richtiger während der Verhandlung über Jesum und Barabbas setze, bevor Pilatus Jesum bestimt preisgegeben hatte, als Versuch die Juden zu befriedigen, ohne Jesum dem Tode preiszugeben (*Bl.* u. A.). Diese Deutung mit den aus ihr gezogenen Folgerungen hat aber *Hngstb.* mit Recht als unbegründet verworfen. *παιδεύειν* entspricht unserem: züchtigen und bezeichnet eine blose Disciplinarstrafe. Diese über Jesum zu verhängen wird den erbitterten Feinden nur vorgeschlagen, wie auch *Mey.* richtig bemerkt und die Verschiedenheit mit Joh. 18, 38 u. 19, 1—14 in Abrede gestelt hat. Da aber die jüdischen Oberen mit diesem Vorschlage sich nicht begnügen, so wird er nicht ausgeführt, daher auch nicht näher angegeben, worin die Züchtigung bestehen solte. Dagegen diente die von Mtth., Mrk. u. Joh. erwähnte Geiselung der Kreuzigung als Vorstufe, und ist von Luk., wie andere Nebenumstände, nicht erwähnt, s. zu Mtth. 27, 26. — Mit diesem Vorschlage hatte übrigens Pilatus sein Recht aus den Händen gegeben. War es schon eine Schwäche, daß er Jesum zu Herodes schikte, nachdem er seine Unschuld anerkant hatte, so war es eine noch viel größere Schwäche, über den Schuldlosen eine Züchtigung verhängen zu wollen. ‚Diese Schwäche zeigte seinen Gegnern deutlich genug, daß sie nur hartnäckig auf ihrer Forderung zu bestehen brauchten, um alles zu erhalten' (*Hngstb.*).

V. 17. Zu der von Pilatus vorgeschlagenen Freilassung Jesu macht Luk. die Bemerkung: „Er war genötigt, ihnen zum Feste einen loszugeben", um zu erklären, wie Pilatus auf diesen Rettungsversuch geleitet wurde. Dieser Vers wird zwar von *Griesb., Lchm., Tisch.* u. A. für eine alte Glosse erklärt, weil er in mehreren älteren Hdschrr. fehlt,

aber ohne denselben wäre das v. 18 erwähnte laute Schreien des Volks nach Freilassung des Barabbas ganz unmotivirt, so daß man aus inneren Gründen den Vers für echt halten muß. Ueber die in *ἀνάγκην δὲ εἶχεν cet.* angedeutete Nötigung geben Matth. v. 15 ff. u. Mark. v. 6 ff. den Aufschluß, daß sie sich auf ein Gewohnheitsrecht gründete, wozu Mark. v. 8 weiter bemerkt, daß die Volksmenge von Pilatus verlangte, ihr zu gewähren, was er immer that, worauf Pilatus fragte: „Wolt ihr daß ich euch Jesum freigebe", das Volk aber auf Anstiften der Hohenpriester und Aeltesten die Freigebung des Barabbas forderte. Hiernach denkt *Hngstb.* den Hergang so, daß, während Pilatus den Oberen des Volks, die er zu sich berufen, nachdem er ihre Anklage als grundlos bezeichnet, den Vorschlag machte, Jesum frei zu geben, nachdem er ihn habe züchtigen lassen, von dem in größerer Entfernung stehenden Volke, welches von der Verhandlung mit den Oberen nichts vernahm, die übliche Loslassung eines Gefangenen verlangt und dieses Verlangen von Pilatus als ein Mittel ergriffen wurde, dem Volke die Freilassung Jesu vorzuschlagen. Diese Combination ist, von der Unterscheidung zwischen der Volksmenge und den Volksoberen abgesehen, ohne Zweifel richtig. Das von Pilatus ausgesprochene *ἀπολύσω αὐτόν* rief dem versammelten Volke die Sitte der Freigebung eines Gefangenen zum Feste ins Gedächtnis, daß es auch zu diesem Feste die Gewährung dieses Gewohnheitsrechtes verlangte. Pilatus aber ging darauf um so bereitwilliger ein, als er auf die Anhänglichkeit des Volks an Jesum, die ihm sicher nicht unbekant geblieben war, die Hoffnung gründete, es werde, wenn ihm die Wahl nur zwischen Jesu und dem berüchtigten Mörder Barabbas freigestelt würde, sich für Jesum entscheiden. Dabei mochte er noch glauben, daß auch die Hohenpriester und Aeltesten damit zufrieden gestelt werden möchten, da Jesus in diesem Falle als schuldig erkant und nur aus Gnaden freigegeben wurde. Aber seine Hoffnung wurde getäuscht. V. 18 f. „Sie schrien insgesamt: Hinweg mit diesem, gib uns den Barabbas los, der wegen eines Aufruhres, der in der Stadt geschehen war, und wegen Mordes ins Gefängnis geworfen war." *αἶρε e medio tolle,* involvirt die Forderung des Todes, vgl. Act. 21, 36. 22, 22. Ueber Barabbas und sein Verbrechen s. Mrk. v. 7 und die Erkl. zu Mtth. 27, 16. *βληθείς* steht nicht für *βεβλημένος*, sondern *ἦν* ist mit *ἐν τῇ φυλακῇ* zu verbinden und *βληθείς* fügt nur die nähere Bestimmung hinzu, wie er in das Gefängnis gekommen war (*Weiss*). — V. 20. „Wiederum aber hielt Pilatus eine Ansprache, da er Jesum freilassen wolte." *προσφωνεῖν* eine Ansprache halten, wie Act. 21, 40. Den Inhalt dieser Ansprache teilen Mtth. v. 21 u. Mrk. v. 12 mit: ‚Was wolt ihr, daß ich mit dem mache, den ihr König der Juden nent?' *ἐπιφωνεῖν* von einem Zurufe, wie Act. 12, 22. 22, 24. — V. 22. Zum dritten Male sagte er zu ihnen: „Was hat denn dieser Böses gethan?" mit wiederholter Erklärung der Schuldlosigkeit Jesu, und dem nochmaligen Vorschlage, ihn züchtigen zu wollen und dann freizulassen. *τρίτον* nach v. 16 u. 20. — V. 23. „Sie aber lagen ihm an (*ἐπέκειντο* d. h. sezten ihm zu, drängten ihn) mit lauten Stimmen seine Kreuzigung

fordernd, und *κατίσχυον* es übermochten ihre Stimmen. V. 24 f. Pilatus fällte das Endurteil (*ἐπέκρινεν*), daß nach ihrem Willen geschehe. Er ließ den wegen Aufruhrs und Mordes ins Gefängniß geworfenen, den sie forderten, frei, Jesum aber überantwortete er ihrem Willen. Das jüdische Volk verlangte die Kreuzigung Jesu, und der römische Landpfleger gab diesem Verlangen nach. — Was weiter mit Jesu bis zu seiner Abführung zur Richtstätte geschah — die Geiselung und Verspottung vonseiten der Kriegsknechte und den lezten Versuch des Pilatus, durch Vorführung der Jammergestalt des Gegeiselten das Mitleid der Hohenpriester zu erwecken, Matth. 27, 26—31. Mrk. 15, 15—20 u. Joh. 19, 1—16 — hat Lukas übergangen.

V. 26—43. **Die Kreuzigung.** Vgl. Mtth. 27, 32—44. Mrk. 15, 21—32 und Joh. 19, 17—24. Ueber die äußeren Umstände bei der Kreuzigung, worüber Mtth. nnd Mrk. umständlich berichten, hat sich Luk. kurz gefaßt; dagegen hat er nicht nur den Bericht über den Gang zur Richtstätte durch Mitteilung der Mahnworte, welche Jesus an die ihm wehklagend folgenden Frauen richtete, ergänzt, sondern auch bei der Kreuzigung außer den von Mtth. und Mrk. erwähnten Vorgängen noch die Mitkreuzigung zweier Missethäter zu Jesu Seiten (v. 33), die Fürbitte Jesu für seine Feinde (v. 34) und die Begnadigung des gläubigen Schächers (v. 39—43) überliefert; lauter Thatsachen, welche zeigen, wie Jesus als der unter die Uebelthäter gerechnete, sich noch als König im Reiche Gottes erwies, der Gnade und Recht übt, für seine Feinde betet, die Unbußfertigen an das Gericht mahnt und dem bußfertigen Schächer die Aufnahme in das Paradies zusagt.

V. 26—32. *Der Gang zum Richtplatze.*[1] V. 26. Ueber Simon von Kyrene, den man zwang, Jesu das Kreuz zu tragen, s. zu Mtth. 27, 32. V. 27 ff. Auf dem Gange zum Richtplatze folgte Jesu eine große Menge Volks und namentlich Weiber, die ihn als einen Unglücklichen weichherzig beklagten und beweinten (*ἐκόπτοντο* wie 8, 52). Zu diesen Frauen wandte sich Jesus um und sprach: „Ihr Töchter Jerusalems, weinet nicht über mich; aber über euch weinet und über eure Kinder". Diese Weiber, die *Glöckler* irrig mit den galiläischen Frauen, die nachher unter dem Kreuze stehen (v. 49), identificirt, sind Frauen aus Jerusalem, die aus natürlichem Mitleid über das unglückliche Los Jesu weinen. Ueber ihn — sagt denselben der Herr, sollen sie nicht klagen, doch nicht ‚weil er einer herrlichen Zukunft entgegengeht' (*Mey.-Weiss*). Dieser aus dem Gegensatze gefolgerte Gedanke lag gewiß Jesu sehr ferne, und enthielte eine Billigung der Sentimentalität, welcher Jesus entschieden entgegentritt. Denn auch über sich und

---

1) V. 26. Statt des Genit. *Σίμωνός τινος κτλ.* (Rec.) haben *Lchm.* und *Tisch. 8* den Accus. *Σίμωνά τινα κτλ.* nach ℵ*BCDLX* aufgenommen; der Genitiv ist die gebräuchlichere Construction. V. 27. Das *καί* nach *αἳ* fehlt in ℵ*BC*DLX*, und ist mit *Lchm.* und *Tisch.* zu tilgen. In v. 29 ist nach ℵ*BC al.* *αἱ κοιλίαι* statt *κοιλίαι* (Rec.) und *ἔθρεψαν* statt *ἐθήλασαν* (Rec.) zu lesen. Die Weglassung des Artikels ist Conformation nach *μαστοί* und *ἐθήλασαν* Interpretament des *ἔθρεψαν*.

über ihre Kinder mahnt er sie zu klagen, nicht blos weil ihnen eine schreckliche Zukunft bevorsteht, sondern weil sie durch Verwerfung ihres Heilandes ein furchtbares Gericht über Jerusalem herbeiführen. Darin liegt, daß sie nicht über Jesum, sondern über ihre Sünde klagen sollen. Jesus schildert auch im Folgenden nicht blos das Unheil, welches Jerusalem und seinen Bewohnern bevorsteht, sondern das Gericht, welches über die sündige Stadt ergehen wird. V. 29 f. „Denn siehe Tage kommen, an welchen man sagen wird: selig sind die Unfruchtbaren und die Leiber, die nicht geboren, und Brüste, die nicht genährt haben. Dann werden sie anfangen zu den Bergen zu sagen: fallet über uns! und zu den Hügeln: bedecket uns!“ Der in den Worten: selig sind die Unfruchtbaren u. s. f. ausgesprochene Gedanke wird durch die Erklärung: ‚man wird die Unfruchtbaren und Kinderlosen glücklich preisen, weil sie für sich allein leiden, nicht auch ihrer Kinder Jammer und Verderben mit ansehen müssen, indem das Mutterherz über das Unglück der geliebten Kinder weit schwerer leidet, als über das eigene‘, nicht erschöpft. Unfruchtbarkeit und Kinderlosigkeit galt als Strafe Gottes. In Hos. 9, 14 ist dem sündigen Israel als schweres Gottesgericht gedroht: fehlgebärender Mutterleib und vertrocknete Brüste. Hiernach können Tage, an welchen man die von solchem Gerichte Betroffenen glücklich preisen wird, nur eine Zeit des furchtbarsten Gottesgerichts sein. Dieser Gedanke ist im Folgenden noch stärker ausgedrükt. Die Worte: sie werden zu den Bergen sagen: fallet über uns u. s. w., stimmen mit Hos. 10, 8 so genau, daß man sie für ein Citat aus der Schilderung des von dem Propheten Israel gedrohten Vertilgungsgerichtes halten kann, und Jesus mit der Wahl dieser Worte andeutet, daß jenes längst geweißagte Gericht nun über Jerusalem hereinbrechen werde. Die Worte sind ein entsetzlicher Ausdruck der Verzweifelung, in der man verlangt unter einstürzenden Bergen begraben zu werden, um die Drangsale und Schrecken des Gerichts nicht länger ertragen zu müssen, und sind in Apok. 6, 16 auf die Schrecken des Weltgerichts übertragen, s. *m.* bibl. Comm. zu Hos. 10, 8. — Das Kommen dieses furchtbaren Gerichts wird v. 31 mit dem sprichwörtlichen Satze begründet: „wenn am grünen Holze dieses geschieht, was wird am dürren werden?“ ποιοῦσιν impers. man thut. Grünes (feuchtes) und dürres Holz sind Bilder der Gerechten und der Gottlosen. Unter dem Bilde eines Feuers, welches jedes grüne und dürre Holz verzehren werde, schildert Ezechiel (21, 3) das über Jerusalem hereinbrechende Gericht, und erklärt v. 8 das Bild von der Vertilgung der Gerechten und der Frevler. Hiernach ist der Sinn der Worte Jesu dieser: Wenn selbst die Gerechten unter dem Gerichte Gottes so schwer leiden, wie wird es dann den Gottlosen ergehen. Damit bezeichnet er *implicite* sein Leiden als ein Gericht Gottes über die Sünde. ‚Es gibt — bemerkt hiezu *Hngstb.* — in der ganzen Schrift keine furchtbarere Drohung des Gerichts, weil keine stärkere Erklärung über die Verdammlichkeit der Sünde, als das Leiden Christi.‘ In v. 32 wird in Bezug auf das Folgende noch bemerkt, daß sie auch zwei andere Missethäter

abführten, daß sie mit Jesu abgethan würden. κακοῦργοι ist Näherbestimmung zu ἕτεροι δύο.

V. 33—43. *Die Vollziehung der Kreuzigung.*[1] V. 33. Den Namen des Richtplatzes Γολγοθᾶ hat Luk. nur nach der griech. Uebersetzung Κρανίον Schädel angegeben, s. zu Mtth. 27, 33; erwähnt aber nicht nur, daß die beiden Missethäter neben Jesu gekreuzigt wurden, sondern teilt auch das Wort mit, welches Jesus während der Kreuzigung sprach: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun". αὐτοῖς geht nicht, auch nicht zunächst auf die Kriegsknechte, die auf Befehl ihrer Vorgesezten unfreiwillig das Henkergeschäft verrichteten (*Euthym.*, *Mich.*, *Bl.*, *Ew.* u. A.). Denn daß sie dabei ihren Spott trieben, wird ohne Grund hinzugedacht. Es bezieht sich auf die, welche die Kreuzigung verlangten und verhängten, auf die jüdischen Oberen samt dem Volke, welches ‚kreuzige, kreuzige' schrie, und auf Pilatus, der in religiöser und sittlicher Indolenz den Schuldlosen seinen erbitterten Feinden preisgab, wobei das Nichtwissen der Einzelnen nach dem höheren oder geringeren Maß der Verschuldung von dem Herzenskündiger in Betracht gezogen werden wird. — Ueber die Verteilung der Kleider s. zu Mtth. 27, 35. — V. 35. Die Bemerkung: „und das Volk stand da anschauend" bereitet auf v. 48 vor. Daß das dastehende Volk Jesum verhöhnt habe, berichtet Luk. nicht und läßt sich auch aus der Angabe Mtth. v. 39. Mrk. v. 29, daß die Vorübergehenden ihn

---

1) In v. 33 hat *Lchm.* ἦλθον in ℵ*BCDLQ* It. Vlg. aufgenommen statt ἀπῆλθον der Rec. in *AΧΓΔΛΠ al.*, welches *Tisch. 8* beibehalten hat. ἀπῆλθον (sie kamen hin) als ungewöhnliche Ausdrucksweise kann nicht durch Conformation nach ἀπήγαγον v. 26 entstanden, sondern eher als scheinbar unpassend in ἦλθον geändert worden sein. V. 34. Die Worte ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν bis ποιοῦσιν fehlen in ℵ*BD*, einigen Minusk., *Sahid. Copt.* und sind deshalb von *Lchm.* in Klammern gesezt und von *Weiss* für ‚sehr verdächtig' erklärt worden. Aber sie werden schon in *Clem. Homil. 10, 20* angeführt und können nicht Nachbildung von Act. 7, 60 sein (gegen *Weiss*), sondern nur weil sie in den Parallelen fehlen, in Wegfall gekommen sein. Mit Recht hat sie *Tisch.* nach ℵ*et c*ACDLQX al.* beibehalten. Der Plur. κλήρους in *AX*, welchen *Tisch. 8* der Rec. vorgezogen, ist zu schwach beglaubigt und der Sing. κλῆρον troz der Uebereinstimmung mit den Parallelen, durch ℵ*BCDLQ al.* als ursprünglich bezeugt. V. 35. Das καί hinter δέ, welches in ℵ*D* fehlt und *Tisch. 8* getilgt hat, wird von *Mey.* und *Weiss* mit Recht in Schutz genommen, da es nur seiner Schwierigkeit wegen in einigen Hdschrr. weggelassen worden. Dagegen σὺν αὐτοῖς (Rec. hinter ἄρχοντες) fehlt in ℵ*BCDLX* und ist entschieden unecht. V. 36. Statt der Rec. ἐνέπαιζον in *ACDQ cet.* hat *Tisch. 8* aus ℵ*BL* ἐνέπαιξαν aufgenommen. καί vor ὄξος (Rec.) ist Verbindungszusatz, der nach ℵ*ABC*L* zu streichen ist. V. 38. γεγραμμένη (Rec. in *CΧΓΔΛΠ*) fehlt in ℵ*ABEHKLM Q cet.* und ist zu streichen. Auch die Worte γράμμασιν Ἑλληνικοῖς καὶ Ῥωμαϊκοῖς καὶ Ἑβραϊκοῖς fehlen in ℵ*c a*B*CL* und sind von *Tisch. 8* getilgt worden, da sie aus Joh. 19, 20 zugesezt sein können. Statt οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τ. Ἰουδ. οὗτος (mit *Tisch.*). V. 39. Statt εἰ σὺ εἶ (Rec.) ist nach ℵ*BCL* οὐχὶ σὺ εἶ mit *Tisch.* zu lesen, und in v. 40 ἐπιτιμῶν αὐτῷ ἔφη in ℵ*BC*LX* statt der Rec. ἐπετίμα αὐτῷ λέγων. V. 42. Statt der Rec. ἔλεγε τῷ Ἰησοῦ· Μνήσθητί μου, κύριε hat *Tisch.* nach ℵ*BC*L* ἔλεγεν· Ἰησοῦ, μνήσθητί μου ohne κύριε aufgenommen. Die Lesart εἰς τὴν βασιλείαν σου ist durch *BL* zu schwach beglaubigt.

verhöhnten, nicht folgern. Verhöhnt am Kreuze wurde Jesus nach Luk. von den ἄρχοντες (v. 35b), den Soldaten (v. 36) und von dem einen Schächer v. 39 ff. Das Dastehen und Anschauen des Volks ist keine Verhöhnung, sondern ein Zeichen teilnahmlosen Verhaltens. ἐξεμυκτήριζον δὲ καὶ οἱ ἄρχ. es verspotteten ihn aber auch die ἄρχοντες die Hohenpriester samt den Schriftgelehrten und Volksältesten (Mtth. v. 41). Verbindet man καί mit οἱ ἄρχ., so kann dies so verstanden werden, daß schon andere ihn verspotteten. Da jedoch vorher Verspottung nicht erwähnt ist, so muß man καί mit *Mey.* auf ἐξεμυκτ. beziehen: Zu dem Dastehen und Anschauen des Volks kam noch Verspottung hinzu vonseiten der Synedristen. Verspottung auch vonseiten des Volks wäre nur ausgesagt, wenn σὺν αὐτοῖς echt wäre, das aber in keiner älteren Hdschr. außer *A* steht, und sicher nur ein Zusatz ist, um die Beziehung des καί auf das Volk deutlich zu machen. Ueber den Spott: „Andere hat er gerettet; er rette sich selbst, wenn der da Christus, der Erwählte Gottes ist", s. zu Mtth. v. 42, wo das σωσάτω ἑαυτόν durch „so steige er jetzt vom Kreuze herab" erläutert ist. οὗτος *der da* mit höhnischer Verachtung. Zu τοῦ θεοῦ ὁ ἐκλεκτός, mit nachdrucksvoller Voranstellung des τοῦ θεοῦ, vgl. 9, 35. — V. 36. Die Verspottung vonseiten der Soldaten, welche herantraten und ihm ὄξος sauern Wein reichten, mit den Worten: „wenn du der König der Juden bist, so rette dich", ist weder von Mtth. u. Mrk. übergangen (*Hngstb.*), noch die Erwähnung dieser Verhöhnung bei Luk. Mißverständnis oder ungenaue Reminiscenz an Mrk. 15, 36 (*Weiss*), sondern nur eine summarische Erwähnung des von Mtth. und Mrk. erwähnten und als Spott bezeichneten Vorgangs nach den Ausrufen Jesu: Eli, Eli u. s. w. (Mtth. v. 46 f. Mrk. v. 34) und „Mich dürstet" (Joh. 19, 28), daß einer der Soldaten Jesu einen mit Essig gefülten Schwamm reichte, mit den spöttischen Worten: „Laßt, wir wollen sehen, ob Elias komt ihn zu retten"; s. zu Mtth. 27, 48 ff. Diese Verhöhnung erwähnt Luk. hier ohne Angabe der Veranlassung und der näheren Umstände, weil er nur zu zeigen beabsichtigt, wie der Gekreuzigte von den verschiedenen Menschenklassen verlästert wurde, womit auch die allgemeinere Fassung der spöttischen Worte zusammenhängt. προσφέροντες ist nicht bloses Vorhalten eines Trankes, als grausames Spiel (*Mey.*), sondern wirkliches Darreichen des Trankes; die Verspottung lag in den Worten, mit welchen der Trank ihm gereicht wurde. Luk. erwähnt diesen Vorgang vor der Lästerung des Schächers, nicht weil er zeitlich vorhergegangen, sondern aus dem sachlichen Grunde, weil des Schächers Lästerung das Bekentnis des andern Schächers von Jesu Unschuld nach sich zog und dieses Jesu Anlaß gab, in seiner tiefsten Erniedrigung sich als König des Reiches Gottes zu erweisen. — V. 38. Vor dieser Begebenheit erwähnt Luk. noch die Ueberschrift am Kreuze: „Der König der Juden ist dieser", worin auch eine Verspottung der Messiaswürde Jesu lag. Das Nähere über die Ueberschrift s. zu Mtth. 27, 37 und Joh. 19, 19—22.

V. 39 ff. Die generalisirende Notiz über die Schmähung Jesu von-

seiten der Mitgekreuzigten bei Mtth. v. 44 u. Mrk. v. 32 hat Luk. durch Mitteilung des Sachverhalts genauer bestimt. „Einer der gekreuzigten Missethäter lästerte ihn: Bist du nicht Christus? Rette dich und uns.“ Die Frage: *οὐχὶ σύ cet.* ist spöttisch, und *ὁ Χριστός* nur die gangbare Messiasbezeichnung. Bist du nicht der Messias? Nun wenn du der wärest, so köntest du ja durch ein Wunder dich und uns vom Kreuze erretten. V. 40. Diesen Spott verwies ihm der andere Schächer, bedrohend ihm antwortend: *οὐδὲ φοβῇ σὺ τ. θεόν* ‚nicht einmal Furcht hast du deinerseits vor Gott‘ (*Mey.*). Der Nachdruck liegt auf *φοβῇ*, das deshalb vor *σύ* gestelt ist. *ὅτι* „da du in dem nämlichen Gerichte bist“ (wie dieser Jesus, den du lästerst). Das gleiche Gericht, in dem er sich mit Jesu befindet, solte ihn wenigstens von Spott abhalten und ihn ernster stimmen, Gott zu fürchten. V. 41. „Und wir zwar sind im Gericht *δικαίως* mit Recht, denn wir empfangen was wir gethan haben“ d. h. wir leiden die gerechte Strafe für unsere Missethaten. „Er aber hat nichts Ungeschiktes gethan.“ *ἄτοπος* unstatthaft. Dieses milde Wort bezeichnet um so stärker die Unschuld. Nicht nur kein strafwürdiges Verbrechen, sondern nicht einmal etwas Ungeziemendes. V. 42. Daran reiht er die Bitte: „Jesu, gedenke meiner, wenn du in deinem Reiche gekommen sein wirst“. *ἐν τῇ βασιλείᾳ σου* steht nicht für *εἰς τὴν βασιλείαν σου* ‚wenn du in dein Reich komst‘, wobei man an die Erhöhung Christi in den Himmel denkt. Ganz unstatthaft ist auch die Beziehung der Worte auf das geistige Reich Jesu (*Euthym., Grot., Bornem.*). ‚In deinem Reiche kommen‘ heißt: in deiner Königsherschaft dich offenbaren, in deiner Herrlichkeit als König kommen, vgl. Mtth. 25, 31. — Wenn hiernach schon die Zurechtweisung des spottenden Schächers zeigt, daß der Zurechtweisende zu gründlicher Erkentnis seiner Schuld gekommen, in der Strafe, die er leidet, die gerechte göttliche Vergeltung für seine Missethat erkent, und Jesum nach allem was er von ihm gehört für unschuldig leidend erachtet, so zeigt seine an Jesum gerichtete Bitte, daß er zum festen Glauben an ihn als Heiland und Sohn Gottes durchgedrungen ist. Dieses Bekentnis zu Christo ist ein Wunder der göttlichen Gnade, das sich nicht als Ergebnis natürlicher Entwickelung begreifen läßt. Mochte dieser Schächer auch früher schon manches von Jesu vernommen, auch ihn selbst zuweilen gehört haben, so konte doch weder ‚das Außerordentliche der schmerzensreichen Lage im Angesichte des Todes‘ jezt die ‚außerordentliche Wirkung des festen Glaubens an die früher gehörten Verheißungen zur Folge haben‘ (*Weiss*), noch der Eindruck Jesu, insbesondere seines Gebets (*God.*) solchen Glauben wirken. ‚Wenn ein Räuber — bemerkt dagegen *Hngstb.* sehr wahr — denjenigen, der mit ihm in gleicher Verdammnis ist, als den erkennt, der, von den Banden des Todes nicht gehalten, dereinst als König wiederkehren werde, der über Seligkeit und Verdamnis unbeschränkt zu gebieten habe, so gilt hier gewiß, was der Heiland zu Petrus sagt: ‚nicht Fleisch und Blut hat es dir offenbart, sondern der Vater im Himmel‘; und nent daher diese Begebenheit ein Zeugnis, welches Gott für seinen Sohn ablegt. — V. 43. Der Herr

gewährt ihm mehr als er gebeten. „Warlich ich sage dir: heute wirst du mit mir im Paradiese sein.“ Der Schächer hatte gehört von der Auferstehung der Todten zu ewigem Leben, welche nach Dan. 12, 1 ff. den entschlafenen Gerechten bei der Erscheinung des Messias zuteil werden soll, und hatte den Herrn gebeten, daß er ihm an diesem Heilsgute teilnehmen lassen möge. Der Herr sagt ihm zu: Nicht erst bei der Aufrichtung seines Reiches in Herrlichkeit, sondern heute schon soll er mit ihm in die Seligkeit des Reiches Gottes eingehen. σήμερον gehört nicht zu σοι λέγω, wobei es ganz müssig wäre, sondern zum Folgenden. Der Name Παράδεισος stamt bekantlich aus Gen. 2, 8, wo der Garten in Eden, in welchen Gott die ersten Menschen sezte und wo sie bis zum Sündenfalle in seliger Gemeinschaft mit Gott lebten, in den LXX mit παράδεισος übersezt ist. Da nun mit dem Sündenfalle und der Vertreibung der Gefallenen aus Eden das Leben voll Arbeit und Mühsal samt dem zeitlichen Tode eingetreten, so verband sich in der Erinnerung des Menschengeschlechtes an jene Urzeit mit dem Namen Paradies die Vorstellung des Lebens in der ungetrübten Seligkeit der Gemeinschaft mit Gott; und die Propheten des A. T. schildern die Herrlichkeit und Seligkeit des Reiches, welches Gott durch den Messias auf der Erde aufrichten werde, unter Bildern, die von den überlieferten Vorstellungen über das Paradies der Stammeltern genommen sind (Jes. 11, 6—8. 65, 25. Ezech. 47, 2—12. Zach. 14, 8—10). Vor der Aufrichtung dieses Reiches in Zion aber konte man ein Leben in seliger Gemeinschaft bei Gott sich nur im Himmel, dem Wohnsitze Gottes, denken. So wurde denn Paradies Bezeichnung des Ortes der Seligkeit im Himmel. In dieser populären Bedeutung ist das Wort hier gebraucht, und auf diese Verheißung Jesu läßt sich eben so wenig wie auf die Vorstellung vom Schoße Abrahams in der Parabel 16, 23 eine dogmatische Lehrbestimmung über das Verhältnis des Paradieses zum Scheol und über den Aufenthalt Jesu in der Zwischenzeit zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung gründen. Dogmatisch ergibt sich aus unserer Stelle nur so viel sicher, ‚daß mit dem Momente des leiblichen Todes sogleich ein Unterschied von Seligkeit und Verdamnis ins Leben tritt, und daß also nur die volle Offenbarung beider dem lezten Gerichte, der Zeit da der Herr in seinem Reiche komt, angehört‘ (*Hngstb.*).

Die unter den neueren Theologen sehr verbreitete Vorstellung, daß in der späteren jüdischen Theologie der Teil des Hades, in welchem die Seelen der Gerechten nach dem Tode bis zur Auferstehung sich befinden, Paradies genant worden sei, mit der daraus gefolgerten Unterscheidung zwischen einem Paradiese im Hades (Luc. 16, 23 u. 23, 43) und einem himmlischen Paradiese (2 Kor. 12, 4. Apok. 2, 7), läßt sich weder aus den Schriften des A. u. N. Test. noch aus der älteren pseudepigraphischen und rabbinischen Literatur erweisen, wie *Dillmann* in dem Art. Paradies in *Schenkels* Bibellex. IV S. 377 ff., der ersten kritischen Behandlung dieses Gegenstandes, gezeigt hat. Dort (S. 379) erklärt derselbe unsere Stelle richtig so: ‚Jesus sagt, mit Anlehnung an die damalige Sprechweise, die Aufnahme in das himmlische Paradies zu, in den Zustand der

Seligkeit, wie er diesseits der Endvollendung des Gottesreichs den Gerechtfertigten zuteil wird, in der auch Christus zunächst eintritt, ohne daß darin für ihn der Abschluß wäre'. Ferner bemerkt er: ‚Zwar wollen jezt die meisten Erklärer wesentlich aus dogmatischen Gründen, um der Collision der Stelle mit der Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt Christi zu entgehen, unter dem Paradies hier die für die Seelen der Gerechten bis zur Auferstehung bestimte Abteilung des Hades (ähnlich wie unter dem Abrahamsschos Luc. 16, 23) verstehen. Aber daß man je das Paradies in die Unterwelt versezt oder die Bewahrungsörter der Gerechten in derselben Paradies genant hätte, dafür fehlt jeder Beweis und ist das ganz unglaublich'.

V. 44—49. **Der Tod Jesu.**[1] Vgl. Mtth. 27, 45—56. Mrk. 15, 33—41 u. Joh. 19, 25—37. — V. 44. Das Zeugnis von seiner Gottessohnschaft, welches Jesus vom Kreuze herab in der dem Schächer erteilten Verheißung ablegte, wurde von Gott durch Wunder bestätigt, welche dem jüdischen Volke seinen Tod als den Tod des Heilandes deuten solten. Die beiden Wunderzeichen: die über das ganze Land eintretende Finsternis und das Zerreißen des Vorhangs im Tempel, hat Luk. sachlich zusammengestelt, obschon das erste dem Tode Christi vorherging und ihn ankündigte, das zweite unmittelbar nach oder gleichzeitig mit demselben eintrat. Ueber beide Wunder und ihre Bedeutung s. zu Mtth. 27, 45 u. 51. Die Finsternis dauerte nicht die ganze Zeit über, daß Jesus am Kreuze hing (*Hngstb.*), sondern trat erst um die sechste Stunde, nach der Verhöhnung Jesu vonseiten des Schächers ein, während die Kreuzigung nach Mrk. 15, 25 in der dritten Stunde vor sich ging. Die Verfinsterung der Sonne, welche Luk. allein bei der über das ganze Land sich verbreitenden Finsternis erwähnt, war keine natürliche Sonnenfinsternis, die zur Zeit des Vollmondes nicht stattfinden kann, sondern entstand infolge der Verfinsterung der Atmosphäre. Dieser durch die Lesart *καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος* ausgedrükte Sinn wird bei der Lesart *τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος* ‚indem die Sonne d. i. der Sonnenschein aufhörte' nicht verändert, da *ἐκλείπειν* von Sonne und Mond

---

1) V. 44. Statt der Rec. *ἦν δέ* in *AQRXΓ al.* haben *Lchm.* und *Tisch.8 καὶ ἦν ἤδη* aus ℵ*BC*L al.* aufgenommen; mit gutem Grunde, da *ἤδη* eher weggelassen, als zugesezt wurde. V. 45. Statt der Rec. *καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος* in *AC*[3] *DQR cet.* hat *Tisch.* die Lesart *τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος* in ℵ*BC*L* vorgezogen, die schon *Origen.* erwähnt, aber für Aenderung hält, wie auch *Mey.*, welcher meint, sie sei als Glossem an die Stelle des *καὶ ἐσκοτ. ὁ ἥλιος*, welches nach v. 44 unpassend erschien, gesezt worden, wogegen *Weiss* die Rec. für einfache Erläuterung des *τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος* erklärt. In v. 46 ist die Rec. *παραθήσομαι* aus Ps. 31, 6 LXX geflossen und das Präsens *παρατίθεμαι* in ℵ*ABCKM P cet.* mit *Lchm.* und *Tisch. 8* für ursprünglich zu halten. V. 48. Statt der Rec. *θεωροῦντες* (in *PQΓΔ al.*) ist der Aorist *θεωρήσαντες* in ℵ*BCDLRX al.* mit *Tisch. 8* vorzuziehen. In v. 49 hat *Tisch. αὐτῷ* nach ℵ*BLP*, *ἀπὸ μακρόθεν* nach ℵ*BDL* und *συναναkολουθοῦσαι* nach ℵ*BCLRX al.* aufgenommen statt der Rec. *αὐτοῦ* in ℵ*CDRX al.*, *μακρόθεν* in *ACPRX* und *συναναkολουθήσασαι* in *ADPΓ al.*; da *αὐτοῦ* und *συναναkολουθήσασαι* offenbare Nachbesserungen ungewöhnlicher Ausdrucksweisen sind, während bei *ἀπό* fraglich bleibt, ob es in der Rec. als überflüssig weggelassen, oder in ℵ*BD cet.* aus den Parallelen zugesezt worden.

in der Bed. sich verfinstern, auch bei *Thuc., Plato, Plut.* u. A. vorkomt, und die Worte auch in diesem Falle nicht aussagen, daß der Eintritt der Dunkelheit durch eine Sonnenfinsternis entstanden sei, wie *Weiss* sie ohne weiteres deutet, und das Erlöschen des Sonnenscheins nur als das den Tod Christi, des Lichtes dieser Welt ankündigende Zeichen genant ist. — V. 46. Daran reiht Luk. den lezten Ausruf Jesu, nach welchem er sofort verschied. Der Ausruf: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist", sind eine Reminiscenz aus Ps. 31, 6; aber nicht wie im Psalme, wo die Anrede *πάτερ* fehlt und die Worte: ‚denn du hast mich erlöst, Herr, getreuer Gott' folgen, Ausdruck völligen Vertrauens auf Gott den Retter aus Lebensgefahr, sondern Ausdruck des vollen Bewußtseins ungetrübter Einheit mit dem Vater im Himmel, dessen Obhut Jesus im Sterben seinen Lebensgeist übergab (vgl. *παρέδωκε* Joh. 19, 30).

In v. 47—49 berichtet Luk. noch über den Eindruck, welchen Jesu Todesleiden und Sterben auf die Umstehenden machte. Zuerst (v. 47) übereinstimmend mit Mtth. u. Mrk. den Eindruck auf den heidnischen Hauptmann, welcher Wache am Kreuze hielt. Dieser pries Gott sagend (d. h. mit dem Bekentnisse, welches er aussprach): „Fürwahr, dieser Mensch war gerecht". *τὸ γενόμενον* bezieht sich nicht blos auf den lezten Ausruf Jesu vor seinem Verscheiden, sondern auf das ganze Verhalten Jesu am Kreuze. Sodann (v. 48), die Berichte der anderen Evangelien ergänzend, den Eindruck auf die Volksscharen, die zu diesem Schauspiele mitherbeigekommen waren. Diese schlugen, als sie die Begebenheiten sahen, an die Brust und kehrten um. *τὰ γενόμενα* sind alle Vorgänge von der Annagelung Jesu ans Kreuz bis zu seinem Verscheiden. *τύπτειν τὰ στήθη* ist Zeichen der Trauer (8, 52), hier im Sinne bußfertigen Insichgehens (18, 13) und *ὑπέστρεφον* das Weggehen vom Kreuze in dieser Stimmung. Nach v. 35 hat das dastehende Volk nicht mit gespottet, obwol es nach v. 4. 5. 13. 18. 23 mit den Hohenpriestern die Kreuzigung gefordert hatte. Aber der Anblick des Leidens Christi hatte die Anwesenden ernster gestimt. V. 49. Diese Vorgänge (*ταῦτα*) sahen auch alle Bekannten Jesu (nämlich die in Jerusalem anwesenden) und die Frauen die ihm aus Galiläa gefolgt waren. Die Anwesenheit der Frauen erwähnen auch Mtth. und Mrk. und nennen die Namen. Diese, die Luk. schon 8, 2 f. genant hat, erwähnt er hier erst bei dem Gange zum Grabe am Auferstehungsmorgen (24, 10).

V. 50—56. **Das Begräbnis Jesu.**[1] Vgl. Mtth. 27, 57—61. Mrk. 15, 42—47 und Joh. 19, 38—42. Uebereinstimmend mit den anderen

1) V. 50. Das von *Tisch. 8* aus ℵ*CLX* aufgenommene *καί* vor *ἀνὴρ ἀγ.* ist offenbar Verbindungszusatz. In v. 51 fehlt *καί* vor und *καὶ αὐτός* hinter *προσεδέχετο* in ℵ*BCDL*, und ist beides von *Tisch.* mit Recht getilgt, da ersteres aus Mtth. lezteres aus Mrk. in die Rec. gekommen ist. In v. 53 haben *Lchm.* und *Tisch.* das *αὐτό* hinter *καθελών*, das in ℵ*BCDL al.* fehlt, mit Recht als unnötigen Zusatz gestrichen; und *Tisch.* hat nach *ἔθηκεν* aus ℵ*BCD αὐτόν* aufgenommen statt der Rec. *αὐτό*, die nur mechanische Wiederholung ist. Fraglich

Evangelisten berichtet Luk. kurz die Hauptmomente, indem er zur Charakteristik des frommen Rathsherrn Joseph von Arimathia hinzufügt, daß derselbe dem Beschlusse und dem Thun des Synedriums nicht zugestimt habe. *συγκατατίθεμαι* zustimmen. *ἡ βουλή* ist der Beschluß des Synedriums über die Verurteilung Jesu zum Tode; *ἡ πρᾶξις* die Art und Weise der Ausführung dieses Beschlusses. *αὐτῶν* erhält seine nähere Bestimmung *τῶν βουλευτῶν* aus dem *βουλευτής* v. 50. — Von dem Grabe, in welches Jesu Leichnam gelegt wurde, wird v. 53 wie bei Joh., aber mit noch größeren Nachdrucke angeführt, daß darin noch niemals jemand gelegen. Vgl. über die Häufung der Negationen *οὐκ — οὐδεὶς οὐδέπω Winer* §. 55, 9. *b.* — Die Zeitangabe v. 54 stimt mit Mrk. 15, 42 u. Joh. 19, 42. *παρασκευή* Rüsttag d. i. der Freitag in der Woche. *καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν* „und der Sabbat brach an" — Bestimmung der Tageszeit. Gemeint ist der Freitag Abend gegen Sonnenuntergang. Daraus ist aber nicht zu schließen, daß *ἐπιφώσκειν* sich auf das Anzünden der Lichter in den Häusern beziehe. *ἐπιφώσκειν* bed. das Aufgehen, Aufleuchten der Sterne, trop. das Anbrechen des Tages, zunächst des natürlichen Tages mit dem Sonnenaufgang (Mtth. 28, 1), dann auf die jüdische Kalenderberechnung des Tags von Sonnenuntergang an übertragen. Die Deutung des *ἐπιφώσκειν* vom Lichteranzünden in den Häusern ist von *Lightf. hor. ad h. l.* aus Mißdeutungen rabbinischer Stellen irrig gefolgert. — In Betreff des übrigen, sowie der Bedeutung dieses Factums s. die Erkl. zu Mtth. 27, 57 ff.

Cap. XXIV. Die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi.

An die Erwähnung, daß die galiläischen Frauen, nachdem sie geschaut hatten, wohin Jesu Leib bestattet worden, Salben bereiteten ihn zu balsamiren, den Sabbat über aber nach dem Gesetze ruhten (23, 55 f.), schließt Luk. in 24, 1 ff. den Bericht von der Auferstehung des Herrn unmittelbar an mit der Erzählung, wie diese Frauen am Sonntage in aller Frühe zum Grabe gingen, den Stein von demselben abgewälzt fanden, den Leichnam Jesu aber nicht, sondern zwei Engel sahen, welche ihnen die Auferstehung des Herrn Jesu verkündigten. — Da wir das Verhältnis, in welchem die vier evangelischen Berichte über die Auferstehung Christi und die Erscheinungen des Auferstandenen zu einander stehen, im Comm. zu Mtth. c. 28 eingehend erörtert und die darin hervortretenden Differenzen aus dem verschiedenen Plane der einzelnen Evangelien erklärt haben, so haben wir hier nur noch den Gesichtspunkt aufzuzeigen, von welchem aus Luk. diese Grundthatsache

---

bleibt aber, ob *οὐδεὶς οὔπω* (*Lchm.* nach *ABL*) oder *οὐδεὶς οὐδέπω* (*Tisch.* nach ℵ*CKMP cet.*) für ursprünglich zu halten sei. In v. 54 hat die Rec. *παρασκευή* Nominativ als Namen, dagegen *Tisch. παρασκευῆς* in ℵ*BC*L* vorgezogen.

unsers Heils dargestelt hat. — Außer dem Gange der galiläischen Frauen zum Grabe, wo Engel ihnen die Auferstehung des Herrn verkündigten, die sie bei ihrer Rükkehr den Aposteln und übrigen Jüngern berichteten, aber keinen Glauben fanden (v. 1—11), erwähnt er v. 12 noch kurz den eiligen Gang des Petrus zum Grabe, in welchem derselbe nur die Todtenbinden liegen sah. Sodann schildert er ausführlich zwei Offenbarungen des Auferstandenen am Ostersonntage, 1. die, welche den nach Emmaus gehenden Jüngern zuteil wurde (v. 13—25); 2. die Erscheinung in der Mitte der in Jerusalem versammelten Jünger, die er durch den Hinweis auf seine Nägelmale und durch Essen eines Stückes gebratenen Fisches vor ihren Augen von der Wirklichkeit seiner Person überzeugte, und dann aus der Schrift über die Notwendigkeit seines Todes und seiner Auferstehung belehrt und ihnen die Ausrüstung mit dem heiligen Geiste zur Verkündigung des Evangeliums zusagt (v. 36—49). Hierauf schließt er mit kurzer Angabe der Himmelfahrt v. 50—53 sein Evangelium.

Bei näherer Betrachtung dieser Darstellung zeigt sich zunächst, daß Lukas hier wie durchweg in seinem Evangelium sich auf Erwähnung der Hauptsache beschränkt. Ohne bei der Beschreibung des Begräbnisses der Verschließung des Grabes mit einem Steine gedacht zu haben, erzählt er v. 3, daß die zum Grabe kommenden Frauen den Stein abgewälzt fanden. Von den Erscheinungen des Auferstandenen erzählt er nur zwei, obgleich ihm laut v. 34 wenigstens die dem Petrus zuteil gewordene noch bekant war; aber zwei solche, die besonders geeignet waren, die feste Ueberzeugung von der wirklichen Auferstehung Christi zu begründen. Dies entspricht ganz dem Plane seines Evangeliums, Heidenchristen historische Gewißheit über die Heilsthatsachen, in welchen sie unterrichtet waren, zu gewähren. Die Lehre von der Auferstehung der Todten aber war nicht nur den philosophischen Athenern ein Gegenstand des Spottes (Act. 17, 32); auch in Korinth fand diese Lehre solchen Widerspruch, daß Paulus im ersten Briefe an die dortige Gemeinde die Zweifel an der Auferstehung Christi ausführlich zu widerlegen für nötig hielt (1 Kor. 15). Um solchen Zweifeln an der Thatsache im Leben Christi, die das Fundament der apostolischen Predigt des Evangeliums und der christlichen Kirche bildet, wirksam zu begegnen und den Heidenchristen die Gewißheit derselben darzulegen, wählte Luk. aus den Offenbarungen des Auferstandenen zwei aus, aus welchen zu ersehen war, wie die Jünger, die auch anfangs an der Wirklichkeit der Auferstehung Christi zweifelten, durch unabweisbare Thatsachen davon überzeugt wurden. Diesen Beweis lieferten die beiden von Luk. mitgeteilten Erzählungen von den Jüngern auf dem Wege nach Emmaus und die Erscheinung Christi im Kreise der Apostel zu Jerusalem, bei der er seine Hände und Füße betasten läßt und vor ihnen ißt, um sie von der Leibhaftigkeit seiner Auferstehung zu überzeugen. — Neben dieser Absicht, aus welcher *Grau* (Entwickelungsgesch. I S. 291) die Eigentümlichkeit des von Luk. gelieferten Berichts von der Auferstehung Christi erklärt, tritt aber in diesem Berichte noch

ein anderer Gesichtspunkt deutlich zu Tage in der starken Hervorhebung des Umstandes, daß wie das Leiden Christi so auch seine Auferstehung am dritten Tage in der Schrift verkündigt sei. Schon die Engel im Grabe erinnern die galiläischen Frauen an die Verkündigung Jesu, daß der Menschensohn in die Hände der Sünder überliefert und gekreuzigt werden und am dritten Tage auferstehen müsse (v. 7). Die Emmausjünger schilt Jesus ob ihres Unverstandes und ihrer Herzensträgheit zu glauben der Verkündigung der Propheten, daß Christus leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen müsse, und erschloß ihnen das Verständnis dessen, was in allen Schriften von ihm geschrieben stehe (v. 25 ff.). Und den Elfen und Uebrigen, welchen er in Jerusalem erschien, erwies er, nachdem er sie von der Realität seiner Erscheinung sinnenfällig überführt hatte, aus der Schrift die Notwendigkeit seines Leidens und seiner Auferstehung (v. 44 ff.), um sie als Zeugen dieser Thatsachen zu Verkündigern des Evangeliums auszurüsten. Ziehen wir hiebei noch in Betracht, daß dieser Hinweis auf das Zeugnis der Schrift in keinem Auferstehungsberichte der anderen Evangelien vorkomt, so so werden wir nicht irren, wenn wir uns die Auswahl eben dieser beiden Offenbarungen des Auferstandenen aus der Absicht des Evangelisten erklären, den geschichtlichen Beweis dafür zu liefern, daß Jesus wie in seinem Lehren und Wirken und in seinem Leiden und Sterben, als der Christ, der verheißene Heiland der Menschen sich bezengt hat, so auch durch seine Auferstehung und Himmelfahrt als solcher bestätigt worden ist.

V. 1—12. **Der Gang zum Grabe.**[1] Vgl. Mtth. 28, 1—10. Mrk. 16, 1—8 u. Joh. 20, 1—10. — Uebereinstimmend mit Mtth. u. Mark. erzählt Luk. v. 1 ff., wie die Frauen, nämlich Maria Magdalene, Johanna und Maria des Jakobus und noch andere (v. 10), als sie am Tage nach dem Sabbate d. i. am Sonntage früh morgens mit den bereiteten Specereien zum Grabe kamen, den Stein vom Grabe abgewälzt, und ins Grab eintretend den Leib des Herrn Jesu nicht darin fanden. Ueber *μιᾷ τῶν σαββάτων* s. zu Mtth. 28, 1. *ὄρθρου βαθέως* in tiefer Frühe (*βαθέως* ist Genitiv des Adjectivs, nicht Adverbium), sachlich gleich mit *λίαν πρωΐ*, als eben die Sonne aufgegangen war, Mrk. 17, 2. Ueber die Abwälzung des Steins s. das Nähere zu Mtth. 28, 2. — V. 4 ff. Während sie hierüber in Verlegenheit waren, siehe da standen bei ihnen zwei

---

1) V. 1. Die Rec. *βαθέος* in *EKPS al.* ist die gewöhnliche Form, *βαθέως* in ℵ*ABCDG al.* ungewöhnlich, aber vorkommend. Die Rec. *καί τινες σὺν αὐταῖς* in *ADXΓ al.* ist eine durch v. 10 veranlaßte Glosse und nach ℵ*BC*L*, It. Vlg. mit *Lchm.* und *Tisch. 8* zu streichen. In v. 3 hat *Tisch.* *δέ* aus ℵ*BC*DL* statt *καί* (Rec.); in v. 4 nach denselben Zeugen *ἀπορεῖσθαι* statt der Rec. *διαπορεῖσθαί* und aus ℵ*BD* *ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ* statt *ἐν ἐσθήσεσιν ἀστραπτούσαις* der Rec., ferner in v. 5 den Plural *τὰ πρόσωπα* in ℵ*BC*DGLXΠ al.* statt des Sing. *τὸ πρόσωπον* der Rec. in *AC*[3]*ΓΔΛ* aufgenommen. In beiden leztern Fällen enthält die Rec. die gewöhnliche Ausdrucksweise, da die beiden Engel immer in zwei, wenn auch gleichglänzenden Gewändern dastehen, während von mehreren Personen jede ihr Gesicht zur Erde neigt. In v. 10 ist *ἡ* vor *Ἰακώβου* nach ℵ*ABDH*K cet.* mit *Lchm.* u. *Tisch.* aufzunehmen.

Männer in blitzweißem Gewande; und als sie erschraken und ihre Gesichte zur Erde neigten, verkündeten diese ihnen, daß Jesus auferstanden sei. *περὶ τούτου* d. i. darüber, daß der Stein abgewälzt und Jesu Leib nicht im Grabe war. *ἐπέστησαν αὐταῖς* deutet das plötzliche Erscheinen der Engel an, wie 2, 9, die nach ihrer Erscheinungsform *ἄνδρες* genant werden. Ueber die Differenz: zwei Engel, nach Mtth. und Mrk. einer, s. zu Mrk. 16, 5, und über den Bescheid, welchen sie den Frauen gaben, s. zu Mtth. 28, 5—7. *κλινουσῶν τὰ πρόσωπα εἰς τὴν γῆν* ist Geberde ehrfurchtsvoller Scheu vor den Wesen einer höheren Welt, nicht der Anbetung. Die Frage: „was suchet ihr den Lebenden bei den Todten?“ ist nicht Ausdruck der Mißbilligung (*de W.*), sondern rhetorische Andeutung der Vergeblichkeit des Suchens. — Zur Bestätigung des Factums, daß Jesus auferstanden sei, erinnert der Engel sie an die Verkündigung Jesu von seiner Auferstehung, in Galiläa 9, 22. Mtth. 16, 21. Mrk. 8, 31. *ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν* (v. 7) sind nicht Heiden, und nicht mit *τοῖς ἔθνεσιν* 18, 32 zu identificiren (gegen *Weiss*), sondern Sünder überhaupt, wie Mtth. 26, 45. — V. 8. „Und sie erinnerten sich seiner Worte.“ Daß den Frauen durch die Engel jene Verkündigung Jesu ins Gedächtnis gerufen wird, läßt sich psychologisch unschwer begreifen, und ist nicht mit *Mey.* als Argument dafür zu gebrauchen, daß Jesus seine Auferstehung nicht so bestimt vorausgesagt habe. — V. 9 ff. Als die Frauen nach ihrer Rükkehr vom Grabe dies den Elfen und übrigen Jüngern berichteten, kamen diesen ihre Worte wie ‚Mährlein‘ vor, und sie glaubten ihnen nicht. *πᾶσιν τοῖς λοιποῖς* sind Anhänger oder Jünger im weiteren Sinne des Worts, die sich zu den Aposteln hielten. Ueber den vermeintlichen Widerspruch des *ἀπήγγειλαν cet.* mit Mrk. 16, 8 s. die Erkl. zu Mrk. *l. c.* Ueber die v. 40 genanten Frauen s. zu Mtth. 27, 56, über die *Johanna* zu Luk. 8, 3. Zu den *αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς* gehörte die hier nicht genante Salome, Mutter der Söhne Zebedäi. *ἐφάνησαν ἐνώπιον αὐτῶν cet.* (ihre Worte) kamen ihnen vor *ὡσεὶ λῆρος* wie thörichtes Gerede. — V. 12. Obgleich die Jünger der Aussage der Frauen nicht glaubten, so wolte doch Petrus durch eigene Ansicht von dem Sachverhalte sich überzeugen, und lief, ganz seinem lebhaften, feurigen Charakter entsprechend, zum Grabe, bückte sich um hineinzublicken, und sah die leinenen Tücher allein liegen, den Leichnam also nicht mehr dort, und ging weg *πρὸς ἑαυτόν* d. h. nach Hause; wie Joh. 20, 11 zu *ἀπῆλθε* gehörend. Dieser Gang des Petrus zum Grabe ist auch Joh. 20, 2 ff. erwähnt und dort umständlicher und genauer erzählt, wie infolge der Mitteilung der Maria Magd., daß der Stein vom Grabe abgewälzt war, Petrus und Johannes zum Grabe eilten, Johannes aber früher als Petrus hinkam und sich bückend darin die *ὀθόνια* liegen sah, Petrus aber in das Grab hineintrat und die *ὀθόνια* dort liegen und das *σουδάριον* an einem besondern Orte zusammengewickelt sah. Diese Differenz komt daher, daß Luk. den Vorgang nur ganz summarisch erwähnt, weil er nur berichten wolte, daß nicht blos die Frauen, sondern auch von den Aposteln derjenige, welcher vom ersten Pfingstfeste an als der Sprecher

derselben entschiedenes Zeugnis von der Auferstehung Christi ablegte, das Grab leer gefunden habe; wobei übrigens nicht zu übersehen ist, daß auch in Joh. 20, 2 Petrus vor Johannes Mitteilung über das leer gefundene Grab erhielt.[1]

V. 13—25. **Die Emmausjünger.**[2] V. 13 f. An dem nämlichen Tage, d. i. am Sonntage (v. 1) waren zwei Jünger auf dem Wege nach Emmaus und unterhielten sich mit einander über alle diese Begebenheiten. *αὐτῶν* bezieht sich auf die v. 9 erwähnten Jünger, die bei den Aposteln waren. Der eine wird v. 18 *Κλεόπας* genant, d. i. *Κλεόπατρος*, verschieden von *Κλωπᾶς* Joh. 19, 25, und von *Hieron., Euthym.* zu den 70 Jüngern gerechnet. Der Name des andern bleibt unerwähnt, weil für die Sache von keinem Belange; läßt sich daher auch nicht errathen. *Emmaus* war 60 Stadien d. i. 3 Stunden von Jerusalem entfernt. Dies ist in Rücksicht darauf bemerkt, daß diese beiden Jünger noch an demselben Abend wieder nach Jerusalem zurückgingen (v. 33). *Ἐμμαούς*, von *Joseph. bel. jud. VII, 6, 6* als *χωρίον Ἀμμαοῦς*, 60 Stadien nordwestlich von Jerusalem gelegen erwähnt, ist nicht, wie seit *Euseb.* und *Hieron.* oft geschehen, mit der seit dem 3. Jahrh. nach

---

1) Um dieser Differenz willen ist vermutlich dieser 12. V. in Cod. *D* und in *a. b. c. l.* der Itala und *Syr. hier.* weggelassen worden, und hiernach von *Schulz* und *Rinck* verworfen, von *Lchm.* in Klammern gesezt, von *Tisch. 8* getilgt und auch von *Weiss* für ‚höchst verdächtig' erklärt worden. Aber ohne zureichende Gründe. Der Cod. *D* mit seinen vielen eigentümlichen Lesarten kann gegenüber dem einhelligen Zeugnisse der ältesten Hdschrr. ℵ*AB* ebenso wenig eine entscheidende kritische Instanz begründen, als die genanten Codd. der Itala und des Syrers. Der Vers wurde eben nur wegen des Mangels an Uebereinstimmung mit Joh. 20, 2 ff. weggelassen. Und die ihm mit Joh. 20, 5 u. 10 gemeinsamen Wörter *ὀθόνια, παρακύψας* und *ἀπῆλθε πρὸς ἑαυτόν* beweisen nicht Abhängigkeit von der Johanneischen Diction, sondern höchstens, daß beide Berichte über diesen Vorgang aus einer gemeinsamen Quelle stammen. Dagegen würde ein Interpolator, wenn auch nicht den Johannes neben Petrus miterwähnt, doch sicher nicht von Petrus *παρακύψας βλέπει* ausgesagt haben, da dies nach Joh. 20, 5 Johannes gethan hat, Petrus aber in das Grab hineingegangen war.

2) V. 17. Statt der Rec. *καί ἐστε σκυθρ.* in $A^2NPX\Gamma\Delta\Lambda\Pi$ *al.* und *a. b. c. f.* der It. und Vlg. hat *Tisch. 8* aus ℵ*A***BL**, *Sah. Copt.* die Lesart *καὶ ἐστάθησαν σκυθρ.* aufgenommen, die ursprünglich zu sein scheint und in *κ. ἐστε σκ.* geändert wurde, nicht sowol weil wegen des *ἀποκριθείς* v. 18 die Rede Jesu bis zum Schlusse von v. 15 fortzugehen schien, als vielmehr, weil *ἐστάθησαν* von dauerndem Stehenbleiben verstanden unpassend erschien, da laut v. 23 diese Jünger während der Unterhaltung mit dem Unbekannten weiter gegangen waren. In v. 18 haben ℵ*BLN εἷς ὀνόματι* statt der Rec. *ὁ εἷς* in $AQ^2\Gamma\Delta\Pi$ und *ᾧ ὄνομα* in *ADPΓΔΠ*, wovon *Tisch. 8* nur *εἷς* aufgenommen hat. Sicher ist *ἐν* vor *Ἰερουσ.* als exegetisches Einschiebsel nach ℵ*ABDILN cet.* zu tilgen. In v. 21 ist nach ℵ*BDL ἀλλά γε καί* zu lesen und *καί* in der Rec. nur als entbehrlich weggelassen; dagegen scheint das in ℵ*BL*, Syr. *Copt.* Armen. fehlende *σήμερον* (Rec. in *ADPX*) verdeutlichender Zusatz zu sein. In v. 22 hat *Tisch. 8 ὀρθριναί* in ℵ*ABDK***L al.* dem *ὄρθριαι* der Rec., und in v. 28 den Aorist *προσεποιήσατο* in ℵ*ABDL* dem *προσεποιεῖτο* der Rec. vorgezogen. Auch in v. 29 hat er *ἤδη* hinter *κέκλικεν* aus ℵ*BL* aufgenommen, dagegen in v. 32 *καί* vor dem zweiten *ὡς* als Verbindungszusatz nach ℵ*BDL* gestrichen. und in v. 33 das Simplex *ἠθροισμένους* in ℵ*BD* dem Compos. *συνηθροισμ.* in *ALPX al.* (Rec.) vorgezogen.

Chr. *Nikopolis* genanten Stadt Ἐμμαούς oder Ἐμμαοῦμ (jezt *Anwâs*) 1 Makk. 3, 40. 9, 50, in der Ebene Juda 170 Stadien von Jerusalem zu identificiren, und seine Lage noch streitig. *Zschokke* (das neutestamentl. Emmaus 1865) sucht den Ort in dem muslemischen Dorfe *Kubeibeh,* nach der Tradition, die sich bis ins 13. Jahrh. zurückverfolgen läßt, und auf Grund genauer Vermessung der Entfernung durch den Baurath *Schick;* Andere, namentlich *Sepp* u. *Furrer,* in *Kulonieh;* vgl. *Ch. Ed. Caspari,* Chronologisch-geogr. Einl. in d. Leben Jesu Christi S. 207 und *Wolf* in *Riehm's* Hdwb. des bibl. Altert. S. 376 f. ὁμιλεῖν sich unterhalten, besprechen. πάντων τ. συμβεβηκότων τούτων sind nicht blos die in v. 1—12 erwähnten Begebenheiten, sondern, wie aus v. 18 ff. zu ersehen, alle Jesum betreffenden Ereignisse der lezten Tage, von seiner Gefangennehmung bis zur ersten Kunde von seiner Auferstehung. — V. 15 f. Während dieser ihrer Unterhaltung nahete ihnen Jesus und ging mit ihnen weiter; aber ihre Augen wurden gehalten, daß sie ihn nicht erkanten. Das Gehaltenwerden (κρατεῖσθαι) der Augen ist als eine Hemmung der Sehkraft zu denken, daß man das vor Augen Stehende nicht deutlich oder vollständig erkent, nicht durch wunderbare göttliche Einwirkung auf die Augen erzeugt, sondern psychologisch so zu erklären, daß sie Jesum weder an seiner Gestalt noch an seiner Sprache erkanten, weil ihr Geistesauge durch Glaubensschwäche so getrübt war, daß sich ihm das Wesen der Person hinter der sichtbaren Hülle verbarg. Als äußerer Grund dieses Nichterkennens ist Mrk. 16, 12 das Erscheinen Jesu ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ genant, d. i. in verklärter Leibesgestalt, die in einer von seiner früheren Gestalt verschiedenen Erscheinungsweise sich offenbarte. — V. 17 ff. Um die beiden Jünger zu veranlassen, ihr Herz vor ihm aufzuschließen, fragt Jesus sie: „Was sind das für Reden, die ihr euch gegenseitig zuwerft? (d. h. mit einander disputirend verhandelt) und seid traurig?“ (σκυθρωποί wie Mtth. 6, 16). So nach der Rec. καί ἐστε σκυθρωποί. Dagegen nach der Lesart καὶ ἐστάθησαν σκυθρ. ‚und sie standen traurig (finsteren Blickes)‘ d. h. sie blieben stehen, bis sie die Frage des Unbekanten beantwortet hatten, worauf sie weitergehend das Gespräch mit ihm fortsezten. V. 18. Der eine, Kleopas, spricht antwortend seine Verwunderung darüber aus, daß jemand in Jerusalem sich aufhalten könte, ohne von dem was in diesen Tagen dort sich begeben hat, Kentnis zu erlangen. Dies der Sinn der Frage σὺ μόνος cet. „Du allein hältst dich als Fremdling in Jerusalem auf und hast nicht erfahren.“ μόνος gehört sowol zu παροικεῖς als zu οὐκ ἔγνως. Diese beiden Momente weiß er nicht zusammenzureimen. Sein Herz und Gemüt ist so ganz von dem erfült, was sich mit Jesu zugetragen, daß er nicht begreifen kann, wie jemand in Jerusalem nicht davon gehört haben solte. παροικεῖν nicht: wohnen an, bei, sondern als Fremdling irgendwo sich aufhalten. — V. 19. Um sie zu weiterem Aussprechen zu bewegen, fragt Jesus: ποῖα, „was für Dinge?“ Darauf antworten sie: τὰ περὶ Ἰησοῦ „die Jesum von Nazaret betreffenden“, und schildern ihn als einen Propheten mächtig in Werk und Wort und wie er

von den Hohenpriestern und Aeltesten zum Tode verurteilt und gekreuzigt worden. *ἀνὴρ προφήτης* ist ehrenvoller Ausdruck. *ἐν ἔργῳ* ist vor *ἐν λόγῳ* erwähnt, weil das Wirken d. h. seine Wunder größeren Eindruck auf das Volk gemacht hatten als seine Lehren. *ὅπως τε* schließt sich an das Vorhergehende an, als ob dasselbe mit *ὅτι* statt *ὅς* eingeführt wäre. Beide Sätze sind sachlich die Antwort auf das *οὐκ ἔγνως* (*ὅπως τε* und wie). *παρέδωκαν εἰς κρῖμα θανάτου* haben übergeben zur Verurteilung zum Tode, indem die jüdischen Oberen die Verurteilung und Kreuzigung von Pilatus forderten und erzwangen. V. 21. „Wir aber hofften, daß er es ist, welcher Israel zu erlösen im Begriff war.“ Diese Hoffnung scheint ihnen nun vereitelt durch die Kreuzigung. Aber — fährt der Redende fort — „aber doch auch bei alle dem bringt man diesen dritten Tag heute zu, seitdem dieses geschehen“. Mit *ἀλλά γε καί* wird ein Umstand erwähnt, der ein Bedenken gegen das Verzichten auf die Hoffnung, daß Jesus Israel erlösen solte, begründen konte. Dem Redenden schwebt dabei vor, daß Jesus seine Auferstehung am dritten Tage geweißagt hatte. Mit Rücksicht darauf sagt er: aber heute sei schon der dritte Tag seit der Kreuzigung, ohne daß eine Wendung der Sache eingetreten, der Getödtete ins Leben zurückgekehrt sei. *σὺν πᾶσιν τούτοις* bei diesem allem d. h. mit dem allem (der Verurteilung und Kreuzigung Jesu) verbindet sich noch, daß ... (vgl. *Winer* Gr. S. 366). *ἄγειν ἡμέραν* heißt: einen Tag zubringen. Streitig ist, welches Subject bei *ἄγει* hinzuzudenken sei. *Mey.* entscheidet sich für *Jesus* ‚welcher unmittelbar vorher das nachdrücklich hervorgehobene Subject war‘. Dagegen wendet *v. Hofm.* mit Recht ein, daß von einem Todten zu sagen: er bringt den Tag hin, nicht wol möglich sei. Ganz unmöglich aber ist mit *Bornem.* und *v. Hofm.* Ἰσραήλ für das Subject zu halten: „Israel begeht diesen Tag heute als den dritten; es läßt sich in seiner Festfeier nicht irren‘. Dieser Sinn ist ganz willkürlich eingetragen, da Ἰσραήλ vorher nicht erwähnt ist und *ἄγειν ἡμέραν* nicht: ein Fest feiern bedeutet. Es bleibt nur übrig das Subject unbestimt zu lassen: man bringt den Tag hin, oder mit *Grot., Beng., de W., Bl.* u. A. *ἄγει* impersonal zu fassen. *τρίτην ταύτην ἡμέραν* als dritten diesen Tag. *σήμερον* ist verdeutlichender Zusatz. V. 22 ff. Gleichwol ist wieder ein Umstand eingetreten, der die Hoffnung neu aufregt. „Aber einige Weiber *ἐξ ἡμῶν* aus unserer Gemeinschaft haben uns außer Fassung gebracht, indem sie am frühen Morgen am Grabe gewesen und, seinen Leib nicht gefunden habend, gekommen sind und sagen, daß sie auch eine Erscheinung von Engeln gesehen, welche sagen, daß er lebe. Und auch einige von den unserigen haben es im Grabe so gefunden, wie die Weiber sagten, ihn aber nicht gesehen“ *ἐξέστησαν* hier transitiv wie *ἐξίστημι* Act. 8, 9. *τινές* einige, nicht blos Petrus, der v. 12 allein erwähnt ist. *οὕτως καθώς so wie*, nämlich daß der Leib Jesu nicht im Grabe war. *αὐτὸν δέ* ihn aber — Jesum lebend, wie die Engel den Weibern sagten — haben sie nicht gesehen.

V. 25 ff. Darauf sprach der Unbekante zu ihnen: „O Unverständige

und Herzensträge, zu glauben allem dem, was die Propheten geredet haben! Mußte dieses nicht Christus leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?“ ἀνόητοι nent er sie, weil ihnen das rechte Verständnis der Schrift fehlt, und βραδεῖς τῇ καρδίᾳ träges Herzens, um ihnen den Grund ihres Mangels an Schriftverständnis und an Glauben aufzudecken. Das Herz als Centrum des geistigen Lebens faßt Gefühl und Willen in sich. βραδεῖς wird durch τοῦ πιστεύειν *cet.* näher bestimt: träge um zu glauben an die Worte der Propheten. πιστεύειν ἐπί τινι gläubig vertrauen auf. Es fehlte ihnen die Empfänglichkeit des Herzens für gläubiges Vertrauen auf die Verkündigung der Propheten, daß dieselbe Gottes Wort sei, das sich unbedingt erfüllen müsse. οὐχὶ ταῦτα ἔδει mußte nicht nach dem von den Propheten verkündigten göttlichen Rathschlusse der Messias dieses leiden? ταῦτα das was Jesus jezt erlitten hat. καὶ εἰσελθεῖν hängt noch von ἔδει ab. Diese Worte und *mußte* er nicht *eingehen?* sagen aus, daß Christus bereits in seine Herrlichkeit eingegangen ist, und stehen im Einklange mit der dem Schächer erteilten Verheißung: *heute* wirst du mit mir im Paradiese sein (23, 43). Diese Schriftlehre, nach der Christus mit verklärtem Leibe aus dem Grabe auferstanden und mit der Auferstehung bereits in den Stand der Herrlichkeit eingetreten ist, haben *Bl., Mey.* u. A. aus unserer Stelle wegzudeuten versucht; *Bl.* durch die Paraphrase, daß Christus leiden mußte, um in seine Herrlichkeit einzugehen, *Mey.* durch die Annahme, daß zu εἰσελθεῖν aus dem Vorhergehenden δεῖ zu supliren sei, *Weiss* durch Unterscheidung früherer und späterer Lehrentwickelung Aber in keiner von allen Stellen, welche *Mey.* zum Beweise dafür citirt, daß Christus nicht schon durch die Auferstehung und nicht vor der Himmelfahrt in seine δόξα, sondern erst in seinem himmlischen Zustande (soll heißen: nach seiner Himmelfahrt) gelangt wäre (9, 26. 21, 27. Phil. 2, 9 f. 1 Petr. 1, 21. 2 Tim. 3, 16. Joh. 20, 17. 17, 5) ist diese Lehre enthalten; sie gehört vielmehr zu den aus philosophischen Ideen geflossenen schriftwidrigen Meinungen moderner Theologie. Jesus erwähnt aber hier das Eingehen in seine Herrlichkeit, nicht die Auferstehung von den Todten, die er ja nach v. 46 den Elfen aus der Schrift bewies, weil er den Emmausjüngern sich nicht sofort als den Auferstandenen kundgeben, sondern sie sozusagen schrittweise psychologisch zur Erkentnis seiner persönlichen Gegenwart führen wdite. — V. 27. „Und anfangend von Mose und allen Propheten legte er ihnen in allen Schriften das ihn Betreffende aus.“ Das ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν, welches man für eine nachlässige (*Winer*), ungenaue (*Bl.*) oder fehlerhafte (*de W.*) Ausdrucksweise gehalten hat (s. *Winer's* Gr. S. 588), läßt sich mit *God.* so fassen, daß die Beweisführung bei jedem Propheten wieder frisch anhub, und, wie *v. Hofm.* aus v. 44 hinzufügt, über die Propheten hinaus sich erstrekte. διερμήνευσεν auslegte, durch Erklärung ihres messianischen Sinnes, ihrer Beziehung auf Christum und ihrer Erfüllung. Welche einzelnen Stellen von 1 Mos. 3 bis 2 Chron. aber Jesus auslegte, läßt sich nicht näher bestimmen. τὰ περὶ ἑαυτοῦ *sc.* γεγραμμένα, wie sich aus

γραφαῖς ergibt. V. 28. Während dieser Belehrung aus der Schrift kamen die Wanderer an das Ziel ihres Wegs, und als sie in das Haus eintreten wolten, stelte sich Jesus an weiter zu gehen. προσποιεῖσθαι drükt hier nicht blose Simulation aus, um eine Einladung zu veranlassen. Jesus wäre weiter gegangen oder von ihnen geschieden, wenn sie ihn nicht bei ihnen zu bleiben dringend gebeten hätten. Der Anschein, weiter zu gehen, den er sich gab, solte eine Prüfung für sie sein, ob sie seine Gemeinschaft noch länger genießen wolten. Manchem Leser dieser Erzählung erscheint es vielleicht auffallend, daß sie den unbekanten Begleiter, den sie vermutlich für einen nach Jerusalem gekommenen Festpilger hielten, nicht aus seiner Rede und Schriftauslegung als den Propheten mächtig im Lehren (v. 19), d. i. als den von den Todten Auferstandenen erkanten, allein hiefür reichte der Glaube an die Auferstehung der Todten nicht aus. Den vom Tode auferstandenen Messias konten sie sich nicht als eine Erscheinung in unveränderter menschlicher Gestalt und Lebensweise denken. Um ihn in dieser Erscheinungsform zu erkennen, dazu mußte ihr Herz noch mehr von ihm ergriffen und für ihn erwärmt werden. V. 29. Als sie ihn nötigten durch dringendes Bitten, zu bleiben, ging er mit ihnen in das Haus. Ob in das eigene Haus, welches diese Jünger dort besaßen, oder in das Haus eines Gastfreundes, den sie besuchten, ist als für den Zweck der Erzählung von keinem Belange nicht näher bestimt; und in v. 30 f. nur noch kurz die Hauptsache berichtet, daß Jesus, als er sich mit ihnen zu Tische gelegt, das Brot nahm, und segnete, brach und ihnen darreichte, wobei ihnen die Augen geöffnet wurden, daß sie ihn erkanten, und er dann unsichtbar von ihnen schied. Bei Tische benahm sich Jesus nicht wie ihr Gast, sondern als Hausvater, indem er das Brot segnete und den Tischgenossen reichte, vgl. 9, 16. Viele Kchvv. (*August., Chrysost., Theophyl.*) und kathol. Ausleger verstehen diese Worte vom heiligen Abendmahle, welches Jesus mit ihnen gehalten habe; allein obgleich κλᾶν τὸν ἄρτον Act. 2, 42. 46 u. ö. vom Abendmahle vorkomt, so deutet doch hier nichts auf diese Handlung. Das Segnen und Verteilen des Brotes reicht zum Beweise hiefür nicht aus. Bei der Stiftung des heil. Abendmahls gebraucht Luk. die Worte εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν (22, 19), hier ἐυλόγησεν καὶ κλάσας ἐπεδίδου, und wenn auch εὐχαριστήσας und ἐπεδίδου von εὐλόγησεν und ἔδωκεν nicht wesentlich verschieden ist, so ist doch der Gebrauch verschiedener Worte nicht ganz zu übersehen. Entscheidend aber ist, daß vom Darreichen seines Leibes, überhaupt von Worten, welche Jesus dabei gesprochen, nichts zu lesen ist. Gesegnet und gebrochen hat Jesus hier das Brot den Jüngern, damit ihr Essen desselben aus seiner Hand ihnen dazu dienete, ihn zu erkennen; denn nach v. 35 erkennen sie ihn ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου. Dadurch wurden laut v. 31 ihre Augen geöffnet, daß sie ihn erkanten. Das διηνοίχθησαν *cet.* paßt nicht für eine Abendmahlsfeier, bei der sich Jesus durch die bei Darreichung des Brotes gesprochenen Worte ihnen persönlich kundgegeben haben würde. Offenbar machte das Segnen des Brotes auf die

Tischgenossen solchen Eindruck, daß ihnen die Ungewißheit über die Person des Fremdlings, der ihnen die Schriften der Propheten so ausgelegt hatte, wie kein Schriftgelehrter es verstand, völlig gehoben wurde.[1] *διανοίγειν* Verstärkung des Simplex *ἀνοίγειν τοὺς ὀφθαλμούς*, welches oft von der Heilung Blinder vorkomt (Mtth. 9, 20. 20, 33. Joh. 9, 10 u. a.), bezeichnet hier die Heilung geistiger Blindheit oder die geistige Befähigung zum richtigen Erkennen. So wie sie ihn aber erkant haben, verschwand er vor ihren Augen. *γίνεσθαι ἀπό τινος* sich von jenen entfernen, Bar. 3, 21 und bei *Xenoph.* *ἄφαντος* gleichbedeutend mit *ἀφανής* unsichtbar; nicht nur plötzlich, ohne daß sie seinen Weggang bemerkten (*Kuin., Schleierm.*), sondern wunderbar verschwindend, analog dem Verschwinden von in der Sinnenwelt erscheinenden Engeln, da die für leibliche Augen sichtbare Gestalt Jesu nur eine Erscheinungsform des in verklärter Leiblichkeit Auferstandenen war. V. 32. Nach seinem Verschwinden fassen die beiden Jünger den Eindruck, den seine Rede und Schriftauslegung unterwegs auf sie gemacht hatte, in die Worte: „war nicht unser Herz brennend in uns, wie er zu uns redete u. s. w.“ Brennend wird das Herz genant, wenn es von mächtigen Eindrücken freudiger Art in starke Erregung versezt wird. Dieser Eindruck bewirkte, daß sie bei der Einkehr ins Haus ihn nicht fortgehen lassen wolten, und öffnete ihnen endlich beim Brotbrechen die Augen, daß sie ihn erkanten. Damit sie aber die sichtbare Erscheinungsform, in der sie ihn geschaut hatten, nicht für ihm nach seiner Auferstehung wesentlich eignend halten möchten, verschwand er gleich einem überirdischen Geistwesen vor ihren Augen.

V. 33—35. Ohne Verzug machten sie sich dann auf den Rückweg nach Jerusalem auf, um den Aposteln das freudige, wunderbare Erlebnis mitzuteilen. Diese aber kamen ihnen mit der Nachricht entgegen: „Der Herr ist warhaftig auferstanden und dem Simon erschienen“. Diese Erscheinung, die auch 1 Kor. 15, 5 erwähnt ist, fält in die Zeit der Abwesenheit der Emmausjünger von Jerusalem, un-

---

1) Unrichtig ist die Deutung des *εὐλόγησεν* vom Tischgebete; dagegen entscheidet schon der Umstand, daß *λαβὼν τὸν ἄρτον* dem *εὐλόγησεν* voraufgeht, Jesus also das Brot nahm um es zu segnen und das von ihm gesegnete dann an die Tischgenossen austeilte. Und gegen die Beziehung des Brotbrechens auf das Abendmahl spricht auch das sofortige *ἄφαντον γίνεσθαι* Jesu, als er nach Darreichung des Brotes von ihnen erkant worden war. — Ungenau ist übrigens auch die Angabe von *Mey.*, daß auch *Melanthon* die Erklärung unserer Stelle vom Abendmahle nicht verwerfe, sondern nur die katholische Consequenz der Benutzung von v. 30 und 35 zur Verteidigung ihrer *eucharistia sub una specie* mißbillige. Denn *Mel.* sagt *l. c. Apolog. X, 7: Adversarii in confutatione sua — — fingunt initio ecclesiae alicubi morem fuisse, ut una pars tantum porrigeretur. Neque tamen exemplum huius rei ullum afferre possunt. Sed allegant locos, in quibus fit mentio panis, ut apud Lucam 24, 35. — Citant et alios locos, Act. 2, 42. 46. 20, 7 de fractione panis. Quamquam autem non valde repugnamus, quo minus aliqui de sacramento accipiantur, tamen hoc non consequitur, unam partem tantum datam esse, quia partis appellatione reliquum significatur communi consuetudine sermonis.*

mittelbar vor oder nach der Offenbarung an die Emmausjünger. Räumliche Ferne war für den Verklärten nicht mehr vorhanden.

V. 36—49. **Erscheinung des Auferstandenen im Kreise der Apostel am Osterabende.**[1] Diese auch in Mrk. 16, 14 f. erwähnte Erscheinung ist dieselbe, welche Johannes 20, 19—28 ausführlich schildert und als eine zweimalige beschreibt, zuerst am Abende des Auferstehungstages den Aposteln, außer dem abwesenden Thomas zuteil geworden, sodann 8 Tage später in ganz gleicher Weise im Kreise sämtlicher Apostel erfolgt und hauptsächlich dem Thomas geltend, weil derselbe, als ihm die andern Apostel von jener ersten Erscheinung erzählten, erklärt hatte, daß er nicht glauben werde, falls er nicht die Nägelmale an den Händen und Füßen und in der Seite Jesu gesehen und seine Finger in dieselben gelegt habe, um dem Zweifler dieses Verlangen zu erfüllen und seinen Unglauben zu überwinden. Luk. hat diese zwei, nach Beschaffenheit und Zweck gleichen Erscheinungen in eine zusammengezogen. V. 36. Die Erscheinung erfolgte, „als sie dies redeten" d. h. als die Emmausjünger den versammelten Aposteln und Jüngern (v. 33) die ihnen auf dem Wege zuteil gewordene Erscheinung erzählten. Diese Zeitangabe stimt mit dem *οὔσης ὀψίας* Joh. 20, 19. Zwar hatte sich Jesus den Emmausjüngern erst beim Abendessen, als der Tag sich schon geneigt hatte, geoffenbart, aber da er dann sofort verschwunden war, so werden dieselben nicht lang Mahlzeit gehalten,

---

1) V. 36. Hinter *αὐτός* fehlt *ὁ Ἰησοῦς* (Rec. nach *AEGKM al.*) in ℵ*BDL al.* und ist von *Tisch. 8* als erklärende Glosse gestrichen worden. Auch die Worte *καὶ λέγει αὐτοῖς· Εἰρήνη ὑμῖν* hat *Tisch.* gestrichen; aber sie fehlen nur in *D* und *a. b. e. ff.* der It., und sind gewiß nicht aus Joh. 20, 19 in alle übrigen Hdschrr., schon in ℵ*AB*, eingeschaltet worden. Dagegen ist das nur in *GP* darauf folgende *ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε* höchst warscheinlich glossirender Zusatz aus Joh. 6, 20. — In v. 38 haben ℵ*ALXΓ al.* *ἐν ταῖς καρδίαις*, wofür *Lchm.* und *Tisch.* aus *BD* und It. *ἐν τῇ καρδίᾳ* aufgenommen haben, da der Plural offenbar Nachbesserung ist. Der ganze V. 40: *καὶ τοῦτο λέγων — — πόδας* fehlt in *D* und *a. b. e. ff.* der It. und ist deshalb von *Tisch. 8* als eine aus Joh. 20, 20 geflossene Glosse getilgt worden; ohne zureichende kritische Gründe, da schon ℵ*AB* u. a. ihn haben, und wenn er aus Joh. eingebracht wäre, sicher auch *καὶ τὴν πλευράν* mit aufgenommen sein würde. In v. 42 fehlt *καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου* (Rec.) in ℵ*ABDLΠ* und ist von *Lchm.* und *Tisch.* gestrichen worden. Aber woher solten diese Worte in den Text (schon in *EHKMN cet.* und *a. b. f. ff.* der It.) eingeschaltet worden sein? Warscheinlich sind sie durch *καί — καί* veranlaßte alte Schreibauslassung (*Mey.*). V. 44. Statt *αὐτοῖς* (Rec.) haben ℵ*BLX πρὸς αὐτούς*. Hinter *λόγοι* fehlt *μου* in ℵ*ΓΔΛ* (Rec.), welches *Tisch.* aus *ABDKL cet.* aufgenommen hat. In v. 46 fehlt *καὶ οὕτως ἔδει* vor *παθεῖν* in ℵ*BC*DL* und *a. b. c. e. ff.* der It., und ist von *Griesb.* und *Rinck* verdächtigt, von *Lchm.* eingeklammert und von *Tisch. 8* als glossirender Zusatz getilgt worden; wogegen *v. Hofm.* meint, es sei nur ausgelassen worden weil man *καί* für ‚und' statt in der Bed. ‚auch' nahm. In v. 47 liest *Tisch.* *μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν* mit ℵ*B copt.* statt *μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν* in *ACDN cet.* (Rec.), und *ἀρξάμενοι* mit ℵ*BC*LNX* statt *ἀρξάμενον* der Rec. In v. 48 hat derselbe nach ℵ*BC*L δέ* und nach *BD ἐστε* weggelassen; und in v. 49 *κἀγώ* nach ℵ*D* statt *καὶ ἰδοὺ ἐγώ* (Rec. mit *ABCNX cet.*, und *ἐξαποστέλλω* nach *BLXΔ* statt des Simplex *ἀποστέλλω* aufgenommen, und *Ἱερουσαλήμ*, welches in ℵ*BC*DL* und It. fehlt, als glossirenden Zusatz gestrichen.

sondern sich alsbald auf den Weg nach Jerusalem begeben und in der freudigen Erregung, in welche sie durch diese Offenbarung versezt worden waren, ihre Schritte möglichst beschleunigt haben, daß sie den Weg von $1^1/_2$ Meilen in zwei Stunden zurücklegen und noch am Spätabende bei den versammelten Aposteln anlangen konten, als diese, wie aus Mrk. 16, 14 und auch aus v. 41 f. unsers Cap. sich ergibt, sich vom Abendessen noch nicht erhoben hatten. ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν er stand mitten unter ihnen, wunderbar, wie aus dem Erschrecken der Apostel einen Geist zu sehen, zu entnehmen, und von Johannes durch die Bemerkung, daß die Thüren verschlossen waren, deutlich angegeben ist. Bei verschlossenen Thüren stand er, wie ein Geist, plötzlich unter ihnen, mit dem Gruße des Friedens. εἰρήνη ὑμῖν = שָׁלוֹם לָכֶם der gewöhnliche Gruß eines Eintretenden. — V. 37. Darüber geriethen sie in Schrecken und Furcht, meinend einen Geist zu sehen. Bei πνεῦμα mit *Mey.* an ‚einen abgeschiedenen Geist, der aus dem Hades gekommen, als *umbra* in einem Scheinkörper sich darstelle', zu denken, liegt kein Grund vor. — V. 38 f. Diese Furcht benimt ihnen der Herr durch die beruhigende Frage: „was seid ihr erschrocken und weshalb steigen Gedanken in euren Herzen auf (über mein Erscheinen)? Sehet meine Hände und Füße, daß ich es selbst bin". Hände und Füße zeigt er ihnen, weil die Wundenmale an denselben unverkennbare Spuren der Identität seiner Person mit dem Gekreuzigten darboten. Um aber die Möglichkeit einer Täuschung, einer Scheingestalt auszuschließen, sezt er hinzu: „Betastet mich und sehet; denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet daß ich habe"; worauf er ihnen Hände und Füße zeigte, daß sie ihn betasten konten. Nach Joh. 20, 10 zeigte ihnen Jesus auch τὴν πλευρὰν αὐτοῦ seine durchstochene Seite. Dies hat Luk. in seiner summarischen Darstellung unerwähnt gelassen. ὅτι vor πνεῦμα nehmen *Mey.* und *v. Hofm.* in der Bedeutung *daß*. Dabei muß man eine Umkehrung der Sätze statuiren: ‚daß ich Fleisch und Bein habe, was ein Geist nicht hat.' Einfacher ist die causale Fassung: *weil:* Betastet mich und sehet, weil (da) ein Geist nicht Fleisch und Bein hat, wie ihr mich haben sehet. V. 41 f. Da sie vor Freude noch nicht glaubten und staunten, so ließ er sich etwas Eßbares reichen und aß vor ihren Augen ein Stück gebratenen Fisches, καὶ ἀπὸ μελισ. κηρίου „und etwas von einem Bienenhonigwaben". Daß übergroße Freude nicht feste oder gewisse Ueberzeugung wirkt und freudiges Staunen bei ruhiger Erwägung in Zweifel übergehen kann, sind psychologische Erfahrungswarheiten. Um dieser Möglichkeit vorzubeugen, läßt sich der Herr etwas zu essen geben. Das Essen leiblicher Speise in verklärter Leiblichkeit ist ein Wunder, ähnlich dem Essen der Engel bei Abraham und Lot Gen. 18, 9 u. 19, 3; für unsere Vernunft zwar unbegreiflich, aber deshalb nicht *a priori* zu negiren. — So führte der Herr seine Jünger schrittweise — durch das Zeigen seiner Wundenmale, das Betastenlassen seines Körpers und das Essen von irdischer Speise, zur vollen, festen Ueberzeugung von seiner persönlichen Auferstehung.

In v. 44—49 faßt Luk. alles zusammen, was Christus nach seiner

Auferstehung seinen Jüngern, als sie von der Wirklichkeit derselben überzeugt worden waren, bei seinen Erscheinungen bis zur Himmelfahrt an Belehrung und Verheißung erteilt hat. Aus dem εἶπε δὲ πρὸς αὐτούς folgt keineswegs, daß er das Folgende gleich bei der Erscheinung am Osterabende gesagt habe. Die Ergänzung des ‚gleich jezt' (*v. Hofm.*) oder ‚nach diesem Essen' (*Mey.*) ist ganz unbefugt; vgl. dagegen z. B. 20, 41, wo die Vergleichung mit Mtth. 22, 41 zeigt, daß εἶπε δὲ πρὸς αὐτούς keine zeitliche Verknüpfung mit dem Vorhergehenden andeutet, auch 17, 1. Bei οὗτοι οἱ λόγοι μου will *Weiss* οὗτοι auf die folgenden Schrifterklärungen v. 46 beziehen, in dem Sinne: ‚wenn ich euch sagte, daß die Schrift erfüllt werden mußte, so meinte ich damit Folgendes'. Dem steht aber die Einführung dieser Schrifterklärungen mit τότε διήνοιξεν entgegen; οὗτοι ist daher auf das Vorhergehende zu beziehen: Das was nun geschehen ist (Leiden und Auferstehung Christi) sind meine Worte, die ich zu euch redete, als ich noch bei euch war, es müsse erfüllt werden; nämlich jene damals gesprochenen Worte in ihrer Verwirklichung (*Mey, Bl., v. Hofm.*). ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν d. i. vor meinem Tode, mit dem das frühere Zusammensein mit den Jüngern aufgehört hat und auch nach der Auferstehung nicht wieder hergestelt wird, da die einzelnen sichtbaren Erscheinungen des Auferstandenen vorübergehend sind, nur den Zweck haben, die Jünger im Glauben an seine Auferstehung und seinen Eingang in die Herrlichkeit fest zu gründen. ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως *cet.* Gesetz Moses und Propheten und Psalmen sind Umschreibung der Bücher des A. Testaments nach seinen drei Teilen im hebräischen Codex, wo die Psalmen die dritte Abteilung eröffnen, so daß nach ihnen diese Abteilung benant ist, wofür die Benennung כְּתוּבִים γραφεῖα oder ἁγιόγραφα später üblich wurde. Wolte man ψαλμοί blos von dem Psalmbuche verstehen, so würde das in der dritten Abteilung befindliche Buch Daniel unerwähnt geblieben sein, was man doch nach Mtth. 24, 15 unmöglich annehmen kann. Zu beachten ist übrigens das Fehlen des Artikels vor προφήταις καὶ ψαλμοῖς, wodurch die drei Teile einheitlich zusammengefaßt sind. V. 45. Τότε alsdann d. i. nachdem er ihnen seine Auferstehung als Erfüllung der Schrift bezeichnet hatte (v. 44), eröffnete er ihnen τὸν νοῦν den inneren Sinn (νοῦς das geistige Erkentnisvermögen), daß sie die Schriften verstanden. Die Auffassung des 46. V. wird verschieden, je nachdem man καὶ οὕτως ἔδει für ursprünglich oder für einen späteren Zusatz hält. Im ersteren Fall würde der Herr sagen: So (nämlich wie ich euch bereits erklärt habe) steht es geschrieben, und so (der Schriftweißagung gemäß) mußte Christus leiden u. s. w. (*God.*). Anders *v. Hofm.*: ‚weil so geschrieben steht, so mußte auch so Christus leiden u. s. w.' Dies, meint *v. H.* — passe besser hinter διην. αὐτ. τ. νοῦν, ‚indem sie erst die Schrift verstehen lernen und dann erkennen sollen, daß ihr zufolge so geschehen mußte'. Diese Auffassung verdient den Vorzug vor der erst erwähnten, welche genau betrachtet eine Tautologie, nur eine Wiederholung des schon v. 44 Gesagten ergibt. Aber die cansale Fassung des ὅτι nach vorhergehendem

εἶπεν αὐτοῖς ist nicht natürlich. Dazu komt, daß bei beiden Auffassungen für das folgende καὶ κηρυχθῆναι der logisch einfache Anschluß fehlt. Wenn nämlich παθεῖν κ. ἀναστῆναι von ἔδει abhängt, so muß dies auch vor κηρυχθῆναι hinzugedacht, und v. 47 übersezt werden: ‚und *mußte* verkündiget werden. Die Verkündigung der μετάνοια auf Grund des Namens Christi ist aber nicht schon geschehen, sondern wird den Jüngern erst jezt vom Herrn aufgetragen und ihnen dazu die Kraft des heiligen Geistes verheißen. Man müßte also v. 47 δεῖ ergänzen- Dies soll zwar nach *Bornem.* z. u. V. und *Mey.* zu v. 26 grammatisch statthaft sein, ist aber eine so seltene Ausnahme von der Regel, die man nur anwenden darf, wenn der Text sie unbedingt fordert. Dies ist aber hier ebenso wenig als bei v. 26 der Fall. Da nämlich die ältesten Hdschrr. καὶ οὕτως ἔδει nicht haben (s. die krit Note), so liegt die Vermutung nahe, daß diese Worte ein altes Glossem seien, um παθεῖν τ. Χριστόν dem Vorhergehenden (v. 44) entsprechend zu erklären. Komt καὶ οὕτως ἔδει in Wegfall, so ist der Gedanke folgender: „also steht geschrieben, daß Christus leide und von den Todten auferstehe am dritten Tage (v. 47), und daß verkündigt werde auf seinem Namen Buße zur Vergebung der Sünde unter alle Völker, anfangend von Jerusalem“. Demnach folgert der Herr aus der Weißagung der Schrift von seinem Leiden und seiner Auferstehung auch die Verkündigung von Buße und Sündenvergebung unter alle Völker. ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ auf Grund des Namens Christi d. h. auf Grund seines Todes und seiner Auferstehung, wodurch Jesus sich als Christus, als Heiland und Erlöser bezeugt und bewährt hat, daß die welche bußfertig an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen. Diese Verkündigung soll ihren Anfang nehmen von Jerusalem, der Centralstätte des alttestamentlichen Gottesreiches. ἀρξάμενον ist *accus. neutr.* in der Bed. des Gerundiums. Die Variante ἀρξάμενοι ist anakoluthischer Anschluß als ob vorhergegangen wäre: daß ihr verkündiget. — Was der Herr hier als Beruf seiner Jünger aus der Schrift entwickelt, das ist in Mrk. 16, 15 und Mtth. 28, 19 f. als sein lezter Befehl an dieselben berichtet, und wird auch hier in v. 48 f. als ihr Beruf bestimt. V. 48. „Ihr seid Zeugen dessen“. Der Satz ist Aussage und ἐστε richtige Erklärung. τούτων ist nicht blos auf das Leiden und die Auferstehung zu beziehen (*de W.* u. A.), sondern mit *Mey., Weiss* u. A. auf alle drei vorhergenanten Stücke. ‚Denn auch von der Verkündigung, die sie allerdings selbst vollziehen, können sie bezeugen, daß dieselbe nach den Weißagungen der Schrift erfolge‘. — V. 49. Der Herr schließt seine Rede mit der Zusage: „Und ich sende die Verheißung meines Vaters auf euch herab; ihr aber bleibet in der Stadt bis ihr angethan sein werdet mit Kraft aus der Höhe“. τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός ist der heilige Geist, der vom Vater ausgeht (Joh. 14, 26. 15, 26) und wird ἐπαγγελία Verheißung d. i. Verheißenes vom Vater genant im Hinblick darauf, daß Gott die Ausgießung seines Geistes durch die Propheten verheißen hat, Joel 3, 1. 2. Jes. 44, 3. Ez. 36, 27. 39, 29; vgl. Act. 2, 16 ff. Diese Zusage sezt die Rükkehr Christi zum Vater

oder seine Himmelfahrt voraus. Dies liegt in ἐξαποστέλλω *ich* sende *heraus* angedeutet, wie Jesus in den lezten Reden vor seinem Tode Joh. 14 ff. deutlich ausgesprochen hatte, vgl. besonders 16, 7. Die Erfüllung dieser Verheißung d. i. den Empfang des heil. Geistes sollen sie in Jerusalem abwarten. καθίσατε sitzet, d. h. bleibet ruhig in der Stadt (Jerusalem), nämlich von der Zeit an, wenn Jesus von ihnen geschieden, gen Himmel gefahren sein wird (v. 51 f.). Daß ‚damit die galiläischen Erscheinungen ausgeschlossen' seien (*Mey.*), ist eine irrige Folgerung aus der grundlosen Voraussetzung, daß Jesus v. 44—49 am Abende des Auferstehungstages zu den Jüngern gesprochen habe. ἕως οὗ ἐνδύσησθε bis ihr angezogen haben werdet Kraft aus der Höhe. ‚Anziehen' ist ein in der Schrift häufiges und auch bei den Classikern vorkommendes Bild der Aneignung geistiger Kräfte. ἐξ ὕψους δύναμιν aus der Höhe, vom Himmel Kraft, nämlich durch Empfang des heiligen Geistes, um als Zeugen Christi Buße und Vergebung der Sünden allen Völkern zu verkündigen.

Außer der Verheißung v. 49 enthalten die Vv. 44—49 gar nichts, was darauf hindeutete, daß Christus das darin Berichtete entweder am Osterabende bei seiner Erscheinung (v. 36 ff.) oder erst am Tage seiner Himmelfahrt zu seinen Jüngern geredet habe. Was er außer v. 49 den Jüngern sagte, bestand laut v. 45 ff. darin, daß er ihnen den Sinn für das Verstehen der Schrift öffnete und nachwies, daß wie sein Todesleiden und seine Auferstehung so auch die Verkündigung dieser Thatsachen zur Buße und Sündenvergebung in der Schrift geweißagt sei. Dies hat auch *Wieseler* erkant. Während er in der Chronol. Synopse S. 423 mit *Bengel* u. A. zwischen v. 43 und 44 die Act. 1, 3 genanten 40 Tage legte, nach deren Verlauf am Himmelfahrtstage v. 44 ff. gesprochen sein solte, hat er später, in den Beitrr. z. r. Würdig. der Evangg. (über Luk. 24, 44 ff. und Act. 1, 1 ff.) S. 284 ff. jene Ansicht wegen der offenbaren Rückweisung auf Luc. 24, 43. 49 in Act. 1, 4 modificirt und erklärt, daß man wegen διήνοιξεν αὐτῶν τ. νοῦν cet. in v. 44 ff. einen summarischen Bericht über das finden könne, was Jesus seit dem Auferstehungstage bis zum Himmelfahrtstage 40 Tage später redete (S. 289). Wenn also *Mey.* diese schon von *Ebrard, Lange, God., v. Hofm.* verteidigte Auffassung von v. 44—49 für einen ‚wunderlichen Notbegriff der Harmonistik' erklärt, so ist diese Erklärung ein jeder Begründung ermangelnder Machtspruch rationalistischer Kritik, der nur von gänzlicher Verkennung des historiographischen Verfahrens des dritten Evangelisten Zeugnis gibt und zu der wunderlichen Annahme führt, daß Jesus mitten in der Nacht gen Himmel gefahren sei. Denn hätte, wie nach dem Vorgange von *D. Strauss,* sowol *Mey.* als *Bl., Ew., Holtzm.* u. A. den Abschnitt v. 44—53 deuten, Jesus das v. 44—49 Enthaltene nach dem Essen v. 43 geredet, und wäre er dann sogleich gen Himmel gefahren (v. 50 f.), so würde die Himmelfahrt in tiefer Nacht erfolgt sein. Eine Vorstellung, die mit der gesamten Ueberlieferung der alten Kirche über Christi Himmelfahrt in Widerspruch steht; ein Umstand, der allein schon hinreicht, diese Deutung als irrig zu erweisen. Hiezu komt aber noch, daß dadurch der Inhalt dieses Abschnitts mit dem Anfange der Apostelgeschichte in Widerspruch gesezt wird, wenn nach dem Evangel. die Himmelfahrt in der Nacht des Ostersonntags, nach

der Apostelgesch. dagegen 40 Tage nach der Auferstehung vor sich gegangen wäre. Diesen Widerspruch will zwar *Mey.* aus einer zweifachen Ueberlieferung herleiten, wornach Luk. im Evang. die erstere: Jesus sei noch am Auferstehungstag gen Himmel gefahren, in der Apostelgesch. aber die zweite, daß er nach der Auferstehung noch 40 Tage auf Erden verweilt habe (Mtth. u. Joh.), die er erst nach Abfassung des Evang. kennen gelernt oder sich zu eigen gemacht, überliefert habe. Aber diese Auskunft ist eine sehr unglückliche Ausflucht, welche nur mit Preisgebung des geschichtlichen Charakters des Evangeliums, den doch *Meg.* im ganzen festhalten will, ermöglicht wird. Solte Luk. in der That bei Abfassung seines Evang. über den Tag der Himmelfahrt keine sichere Ueberlieferung gehabt und erst später die richtige in Erfahrung gebracht haben, so hätte er ja, wie schon *Ebr.* und *Wies.* bemerkt haben, den Schluß des Evang. abändern können; oder falls er dies nicht mehr konte oder nicht wolte, so würde er doch wol in der Apostelgeschichte den Bericht des Evangeliums durch irgend eine Bemerkung richtig gestelt haben. Aber der Bericht über die Himmelfahrt in Apgsch. 1 enthält nicht die leiseste Andeutung darüber, daß in der apostolischen Ueberlieferung irgend welche Unsicherheit oder Meinungsverschiedenheit über die Zeit der Himmelfahrt bestanden habe. Und solte überhaupt Lukas bei seinem Verkehre mit dem Apostel Paulus die von diesem Apostel 1 Kor. 15, 1—8 mitgeteilte Ueberlieferung über die Erscheinungen des Auferstandenen, welche eine längere Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt voraussetzen, nicht gekant haben? — Zu solchen unwarscheinlichen, um nicht zu sagen unmöglichen Annahmen führt das Pochen *Meyers* auf das ‚exegetische Ergebnis'! Und doch hat schon *Ebrard* (wissensch. Krit. S 772) mit vollem Rechte gegen *Strauss* bemerkt: ‚Wer mit offenen Augen den Lukas liest, der kann nicht zweifeln, daß Luk. sich die Himmelfahrt *nicht* an jenem Abende (des Auferstehungstages) geschehen denkt. Sondern Luk. faßt hier (v. 44—53) offenbar das Resultat der verschiedenen Reden des Auferstandenen samt der Himmelfahrt kurz zusammen, weil er beabsichtigte, im zweiten Teile leztere umfassender zu berichten'. Diese Ansicht wird durch vorurteilsfreie Vergleichung des kurzen Berichts v. 50—53 über die Himmelfahrt mit Act. 1, 2—14 außer Zweifel gesezt.

V. 50—53. **Die Himmelfahrt Christi.**[1] Vgl. Act. 1, 2—14. Ohne eine Zeitbestimmung ist mit *ἐξήγαγεν δέ* die Himmelfahrt summarisch angereiht, um den Bericht über Jesu Wirken während seines Erden-

---

1) In v. 50 fehlt *ἕως*, welches die Rec. nach *AC*^{3}*DX al.* hat, in ℵ*BC***L* und ist von *Tisch. 8* als ein nicht nötiger Zusatz gestrichen, und nach denselben Codd. *πρός* statt *εἰς* (Rec.) aufgenommen. V. 51. Der lezte Satz *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανον* fehlt in ℵ**D a. b. e. ff.* und ist deshalb von *Tisch.* getilgt worden; aber ohne zureichenden Grund, da ℵ* u. *D* und etliche Hdschr. der Itala gegenüber ℵ^c*ABCLX* und allen übrigen Uncialen die Unechtheit nicht begründen können. Auch in v. 52 ist das Zeugnis des *D* für die Weglassung des *προσκυνήσαντες αὐτόν* zu schwach, um die Tilgung dieser von ℵ*ABC* und sämtlichen Uncialen bezeugten Worte zu rechtfertigen. In v. 53 ist die Rec. *αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες* in *AC*^{3}*XΓ al.* wol nicht ursprünglich, da *αἰνοῦντες* nur durch *D a. b. c. ff.* beglaubigt ist, und ℵ*BC***L εὐλογοῦντες* haben, woraus offenbar die Aufnahme beider Worte und ihre Verbindung mit *καί* in der Rec. entstanden ist.

lebens abzuschließen. ἐξήγαγεν er führte sie hinaus, nämlich aus Jerusalem, wo er sie nach Act. 1, 4 ff. unmittelbar vor der Himmelfahrt versammelt hatte, wie sich hier auch aus v. 49 ergibt. Daß die Anknüpfung mit δέ ohne Angabe des zeitlichen Zusammenhanges nicht dazu nötigt, die Himmelfahrt auf den Auferstehungstag zu verlegen, wird auch von *Weiss* zu *Mey.'s* Comm. anerkant. ἕως πρὸς Βηθ. bis nach Bethanien hin, nicht bis in den Flecken hinein, sondern nur bis zu der Stelle des Oelbergs, wo man in Bethanien hineinging, vgl. Act. 1, 12. Dort erhob Jesus seine Hände und segnete sie, und während des Segnens d. h. mit den zum Segnen ausgebreiteten Händen διέστη ἀπ' αὐτῶν „schied er von ihnen", καὶ ἀνεφέρετο *cet.* und wurde emporgehoben in den Himmel. Das Imperf. ἀνεφέρετο ist schildernd und das Passivum involvirt nicht die Vorstellung, daß er durch Engel oder eine Wolke (*de W.*) emporgehoben wurde. In der näheren Beschreibung des Vorgangs Act. 1, 9 ist das entsprechende ἐπήρθη deutlich von der Wolke, die ihn aufnahm und den Blicken der Jünger entzog, unterschieden. In verklärter Leiblichkeit erschienen hob er sich durch die Wunderkraft seines Willens empor. Wenn er bei den früheren Erscheinungen plötzlich unsichtbar verschwand (vgl. v. 31), so schied er diesmal sichtbar vor den Augen der Jünger zum Himmel auffahrend. Auch in dem Falle, daß der Satz καὶ ἀνεφέρετο *cet.* ein Glossem wäre, würde er die sachlich richtige Erklärung des διέστη ἀπ' αὐτῶν bieten, da nach dem Contexte dieses Scheiden nicht als ein zeitweiliges, dem neue Erscheinungen folgen könten, sondern als ein dauerndes zu denken ist, nachdem er ihnen vorher (v. 49) die Sendung des Geistes aus der Höhe zugesagt und geboten hatte, in Jerusalem zu bleiben, bis sie durch denselben zur Verkündigung des Evangeliums ausgerüstet sein würden. Aber der Annahme, daß dieser Satz ein Glossem eines Lesers oder Abschreibers sei, steht außer der Schwäche der kritischen Bezeugung auch der innere Grund entgegen, daß die Glosse nicht aus dem ausführlichen Bericht der Apostelgeschichte genommen sein kann, weil dort dieser Ausdruck sich nicht findet. — Der Himmel komt hiebei nicht im Sinne der Allgegenwart der Rechten Gottes in Betracht, sondern als die Wohnstätte der Herrlichkeit Gottes, vgl. Mrk. 16, 19. Act. 3, 21. Sichtbar vor den Augen der Jünger erhob sich aber Jesus gen Himmel, nicht blos um seinen Erscheinungen einen bestimten, deutlichen Abschluß zu geben, damit ihnen nicht das Ausbleiben fernerer Erscheinungen unverständlich bliebe oder gar ihren Glauben an seine Auferstehung erschüttern könte (*Weiss*), sondern um sie sinnenfällig davon zu überzeugen, daß er zur Herrlichkeit des Vaters zurükkehre, die er bei seinem Eintritte in die Welt verlassen hatte, vgl. v. 26 mit Joh. 17, 5. Die sichtbare Himmelfahrt ist als eine Consequenz der Auferstehung zu betrachten. ‚In der That — sagt darüber *Steinmeyer*, Die Auferstehungsgesch. des Herrn S. 232 treffend — hat der Auferstandene die Welt nur mittelst der Himmelfahrt verlassen können. Der vom Weibe geboren war, der konte durch eine Gewaltthat der Sünde und nach dem Rathschluß seines Vaters sterben. Aber

der sein Leben aus dem Tode zurückgenommen, der hat das *ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα* nur so wie es uns Lukas erzählt, zu vollziehen vermocht.'

Die Thatsächlichkeit der Himmelfahrt wird daher auch nur von solchen geleugnet, welche auch an seine wirkliche Auferstehung von den Todten nicht glauben. Wenn aber *Mey.* erklärt: die Himmelfahrt im allgemeinen betrachtet steht als wirkliche Thatsache vermöge der Zeugnisse des N. Test. unumstößlich fest, da sie nicht nur in unserer Stelle, vgl. Act. 1 und Mrk. 16, geschichtlich berichtet, sondern auch von Jesu selbst Joh. 20, 17 (vgl. die Andeutung 6, 62) ausdrücklich vorhergesagt, von den Aposteln als geschehen ausdrücklich erwähnt ist (Act. 2, 32 f. 1 Petr. 3, 22. Kol. 3, 1 ff. Eph. 2, 6. 4, 10; vgl. Act. 7, 56. 1 Tim. 3, 16. Hebr. 9, 24), und, zwar als körperliche Erhebung in den Himmel zum Sitze der Glorie Gottes, die notwendige geschichtliche Voraussetzung der ganzen Predigt von der Parusie, wie von der Auferweckung der Todten und Verwandlung der Lebendigen bildet, dabei aber doch behauptet, daß ein sichtbarer, ja sinnlich eclatanter Hergang um so mehr als Zuthat späterer Ueberlieferung — erwachsen aus dem Reflexe der Vorstellung von der Parusie, Act. 1, 11 — betrachtet werden dürfe, als nur Lukas einen derartigen Vorgang ausdrücklich berichtet, das erste und vierte Evangelium aber, obgleich Johannes Augenzeuge gewesen wäre, gänzlich davon schweigen: so hat schon *Steinm.* S. 223 dagegen bemerkt, daß er das entschiedene Bekentnis zur Thatsächlichkeit der Himmelfahrt mit der nicht minder entschiedenen Ablehnung eines sinnlich eclatanten Hergangs nicht in Einklang zu bringen vermöge und sich nicht ganz von dem Verdachte befreien könne, daß dieser Erklärung eine analoge Stellung zu der Auferstehung zu Grunde liegt, und daß wer das *ὄντως ἐπήρθη* in Abrede stelle, im geheimen auch das *ὄντως ἠγέρθη* ebenso in Frage stellen dürfte. Die Vorstellung aber, welche *Mey.* sich von der Himmelfahrt gebildet hat, daß der Leib des Auferstandenen noch nicht im Zustande der Verklärtheit, aber auch nicht mehr in der nämlichen Beschaffenheit wie vor der Auferstehung, sondern in einer zwischen irdischer Leiblichkeit und Verklärung in der Mitte stehenden Verfassung sich befand, nnd unsterblich war, aber erst mit der Himmelfahrt in das *σῶμα πνευματικόν* verklärt wurde — diese auch von anderen neueren Theologen gehegte Vorstellung nent *Weiss* mit Recht eine unvollziehbare, weil sich ausschließende Gegensätze vereinigende Vorstellung, welche der biblischen Vorstellung von der Auferstehung, resp. Verwandlung 1 Kor. 15, 52 widerspricht, da nach biblischer Anschauung die Auferstehung Christi ein Hervorgehen aus dem Grabe in verklärter Leiblichkeit ist und seine Erscheinungen, soweit sie sinnenfälligen Charakter an sich tragen, *σημεῖα* (Joh. 20, 30), *τεκμήρια* (Act. 1, 3) sind, durch welche Jesus sie, die ihn im irdischen Leben gekant, der Identität seiner Person und der Leibhaftigkeit (d. h. Warhaftigkeit) seiner Auferstehung versichern mußte. ‚In Warheit erscheint er an die Bedingungen des leiblichen Lebens nicht mehr gebunden (v. 31. 36. 51) und kann in

seiner verklärten Leiblichkeit als solcher nicht gesehen werden.' — Das ‚räthselhafte' Schweigen aber sowol des Matthäus wie des Johannes über die Geschichte der Himmelfahrt hat seinen Grund darin, daß die Himmelfahrt des Herrn nicht mehr zu der evangelischen Geschichte in ihrem richtig begrenzten Umfange gehört, indem nicht die Himmelfahrt, sondern die Erscheinungen des Auferstandenen den Schlußpunkt der vollendeten Geschichte (*τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων*, 1, 1) bilden, die Himmelfahrt vielmehr den Ausgangspunkt einer anhebenden neuen Geschichte bildet, und ihr richtiger Ort nicht am Ende der Evangelien, sondern an der Spitze der Apostelgeschichte ist, wo sie auch Lukas erst eigentlich erzählt, während er im Evangelium nur eine kurze Nachricht von derselben gegeben hat, um mit ihr den Bericht von den Erscheinungen des Auferstandenen abzuschließen. Vgl. *Steinm.* a. a. O. S. 224 ff. und überhaupt den 3. Abschnitt: die Offenbarungen des Auferstandenen S. 131 ff.

V. 52 u. 53. Die Jünger segnend fuhr der Herr gen Himmel; *καὶ αὐτοί* „und sie beteten ihn an und kehrten nach Jerusalem zurück mit großer Freude". Die Anbetung ist die Antwort der Jünger auf den Segen, mit welchem der Herr von ihnen schied, um in seine Herrlichkeit einzugehen. Mit der Rükkehr nach Jerusalem folgten sie seiner Weisung, dort den Empfang der Verheißung des Vaters zu erwarten (v. 49). Mit großer Freude kehren sie dahin zurück, darüber daß Jesus als der Auferstandene nun in den Himmel erhöht worden, um ihnen, wie er schon vor seinem Leiden gesagt und jezt vor seinem Scheiden nochmals verheißen hat, den heiligen Geist als Parakleten für die Ausrichtung ihres apostolischen Berufs zu senden (vgl. Joh. 14, 16. 26). Damals erschrak ihr Herz über die Ankündigung seines Weggangs, jezt ist es voller Freude, weil sie seine Himmelfahrt als seinen Hingang zum Vater erkant haben und darauf die zuversichtliche Hoffnung seiner Wiederkunft gründen können (Joh. 14, 28). „Und sie waren allezeit im Tempel Gott lobpreisend." *διαπαντός* ist als populärer Ausdruck nicht zu pressen, da es Versammlungen in häuslicher Gemeinschaft nicht ausschließt, vgl. Act. 1, 13. Gewiß aber sind sie — dies liegt in *διαπαντός* — täglich zur Zeit des öffentlichen Gottesdienstes im Tempel zusammengekommen, da der Tempel die gemeinsame Anbetungsstätte Israels war, daher sie auch nach der Geistesausgießung noch täglich zur Stunde des Gebets in den Tempel gingen (Act. 2, 46. 3, 1), bis die Feindschaft der Juden sie nötigte, Jerusalem zu verlassen, und das Gericht Gottes über den zur Mördergrube gemachten Tempel hereinbrach. „Gott lobpreisend" für alles was sie erlebt hatten, insonderheit für die Auferweckung und Erhöhung Jesu zur Rechten seiner Majestät, wodurch er den Gekreuzigten zum Herrn und Christ gemacht hat (Act. 2, 36). — Dafür gebührt Gott, dem Vater unsers Herrn Jesu Christi, Lob und Preis in der Gemeinde seines Sohnes immerdar.

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.

Druckfehler.

Seite	13	Zeile	12	v. u.	lies *Hypotyp.* statt *Hypothyp.*
„	129	„	24	v. o.	„ *ἡμ.* statt *ἡμι.*
„	165	„	4	v. o.	„ 7, 1—10 statt 7, 1—19.
„	270	„	17	v. u.	„ v. 17 statt v. 27.
„	303	„	13	v. u.	„ Mrk. 4, 21—25 statt Mrk. 4, 16—18.

BS2569 .K27
Commentar uber die Evangelien des Markus
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00060 6642